كتاب الناقد

العنف الأصولي

نوّاب الأرض والسماء



عزيز العظمة أحمد ظاهر عاطف عطية أحمد بيضون
نصر حامد أبو زيد علي حرب منير فارس إبراهيم حيدر
محمد شحرور وليد نويهض محمد كمال اللبواني محمود منقذ الهاشمي
إبراهيم وطفى

العنف الأصولي

نواب الأرض والسماء

THE VIOLANT FUNDAMENTALISM

AS IN HEAVEN OR IN EARTH

BY

VARIOUS AUTHORS

First Published in 1995

LONDON - BEIRUT

British Library Cataloguing in Publication Data Available

ISBN 1 85513 298 2

الطبعة الاولى: تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٩٥

المحتويات

الفصل الثالث:

الأصولية والغرب ـ تواطؤ وعداء

المقدمة

إن «السلفية» أو «الأصولية» أو «الحالة الإسلامية».. لا تستدعي اصطفافاً تبسيطياً بين مؤيد ومعارض كما يتوهم البعض، بل تطرح إشكاليتها المعقدة، وتطرح على الذات والآخر معايير جديدة للتقويم والنقد والسؤال، وقد تطرح كذلك سبلاً غير مطروقة متشعبة ومتناقضة الاتجاهات، وهي بشموليتها تطال الراسخ والثابت والزائل والمتحول. خصوصاً عندما نعلم أنه لا فصل في الإسلام بين الدين والفلسفة ولا فصل كذلك بين الدين والسلطة.

ومما لا شك فيه أن الحالة الأصولية كتعبير عقائدي، يسعى لقراءة الماضي والحاضر والمستقبل، شكّل تحدياً نوعياً للفكر والثقافة العربيين. وهذا الكتاب(*) جزء نذير من الحوار الصعب لكنه مع ذلك يبقى الحوار الممكن.

يوسف بزي

(*) يختصر هذا الكتاب بشكل نموذجي جلّ ما نشرته «الناقد» على مدى سبعة أعوام متواصلة، وقد ارتأينا نشر بعض المقالات فقط، لأن ما احتوته «الناقد» يتسع لمجلدات عدة، هي مجلدات المجلة نفسها.

الفصل الأول

حوار العقل والمقدس

[redacted]

القومية من التفاهم مع الإسلام إلى الاستسلام له:

قميص عثمان وشعرة معاوية

عزيز العظمة

كاتب من سورية

ثمة أمر غريب يسم الأصوات التي نسمعها تدعو إلى «تطبيع» الحركات الإسلامية سياسياً، وإلى «محاورتها»، والقبول المبدئي بها كجزء مكون من مكونات الجسم السياسي العربي، أو بالأحرى الأجسام السياسية العربية القطرية، على تفاوت مداها وسعتها والمراحل التي قطعت في تكوينها. والأمر الغريب هذا ـ وهو شأن يضاف إلى غرائب أخرى سنلتقي بها في الفقرات القادمة ـ يتلخص في المفارقة التالية: فلئن كان الخطاب السياسي الإسلامي خطاباً سياسياً، يشدّ ويرخي، ويقترب ويبتعد، ويتقدم ويراوح ويتراجع، ويضغط ويصمت، ويؤكد ويجزم ويراوغ، إلاّ أننا نرى دعاة «الحوار» والتطبيع، بل وأرباب فكرة التحالف التاريخي مع الأصوليين، يؤسسون دعوتهم هذه على الإيمان بديموقراطية مجردة صرف لا تشوبها السياسة، وبأن البازار الديموقراطي يجب أن يتسع لكل من يملك المساهمة والحضور فيه، وأن التطرف والإرهاب الإسلاميين شأنان يمكن تهذيبهما بالديموقراطية وصفائها وبالقدوة الحسنة والحجة الرشيدة.

تنبني على هذا الموقف التطبيعي والمحاور نتائج ومواقف عينية. من هذه النتائج والمواقف ما جاء به كثيرون بصدد الحدث الجزائري، وهو حدث محوري في توجهات السياسات الداخلية العربية في

التسعينات، لم يهتم الكثيرون بالإلمام به وبمدلولاته وأبعاده. فقد ذهب الكثيرون إلى القول بأنه كان ينبغي أن يسمح للجبهة الإسلامية للإنقاذ باستلام السلطة، على أساس من التعليل بقول «لعلّ وعسى». فلم يلتفت أولئك إلى أن التصريح القانوني للجبهة بالتنظيم والتحرك وخوض الانتخابات كان عملاً مخالفاً للدستور الجزائري الذي نص بحق على استبعاد التنظيمات السياسية القائمة على أسس دينية وإثنية ولغوية. وإن خرق الدستور على هذه الصورة كان هروباً إلى الأمام (من الأزمة السياسية والاجتماعية) بتشجيع فرنسي أكيد. ثم إن الأخذ بمرجعية الديموقراطية الشكلية والصورية هذه شأن لا ينطوي على سذاجة في النظر إلى السياسة اليومية فحسب، بل يتجاهل كون الديموقراطية أية ديموقراطية، لا تنفصل عن توازن قوى اجتماعية وسياسية ومؤسساتية (وللدولة تدخلات مع الثلاث)، وأن مجيء الإسلاميين إلى السلطة كان من شأنه قسر العملية الاجتماعية الجزائرية على التوقف، وعلى الإندراج في إطار هندسة اجتماعية إسلامية تستبعد الآخرين وتعمل على إدخال المجتمع والثقافة والدولة في قوالب من اختراع المخيلة الأيديولوجية للإسلاميين وسننهم البالية.

ونقول هذا الكلام بناء على قراءة اتجاهات الواقع الأيديولوجي والتعبوي للجبهة الإسلامية للإنقاذ، وليس على مجرد الحكم على النوايا. إلى ذلك، ليس الحكم على النوايا بالأمر الذي ينبغي استهجانه، بل هو حجة لنا وليست علينا، إذ نحن نتكلم هنا حول مواقف سياسية وثقافية واجتماعية ذات أبعاد ومدلولات ونتائج سياسية مباشرة، وما الكلام في أمور السياسة، دون استشفاف النوايا، بكلام في السياسة، بل هو ضرب في الرمل. ألا يذهب مأثورنا النبوي الشريف إلى أن الأعمال إنما هي بالنيّات؟

□ □ □

يبدو لنا أن أصحاب الدعوة إلى الحوار أو إلى التحالف ـ بل إن البعض يستولي على مقوله غرامشي حول «الكتلة التاريخية» ويوظفها في غير موضعها ـ لا يتناسون فقط مقومات الواقع السياسي، بل يجنحون إلى قبول خطاب الحريات العامة الليبيرالي الذي تبثه الفئات الإسلامية على اختلافها دونما تفحص للأسس السياسية التي يقوم عليها والتي يؤول إليها. بل هم ـ مع معرفتهم التامة بأن الإسلاميين يتكلمون بلسانين، وإنهم يبثّون كلاماً متبايناً ومتناقضاً حسب مقتضيات الحال ـ إنما يغلّبون نواياهم الطيبة في كثير من الأحيان على وقائع السياسة. بل إنهم يجعلون من الإسلاميين أداتهم في الهروب إلى الأمام على أساس من تصور ثنائي الوجهة: فهم من جهة يتخيلون (كما تخيل محمد سيد أحمد في اللوموند دبلوماتيك، وكما تخيّل عالم السياسة الأميركي ليونارد بايندر في كتابه الليبيرالية الإسلامية)، إمكانية تهذيب هذه الحركات قياساً على الأحزاب الديموقراطية المسيحية، وكأنما ليبيرالية إصلاحيي أواخر القرن التاسع عشر تضارع واقع الحركات الأصولية المتشنج اليوم. وهم من جهة أخرى يتخيلون بأنهم قادرون على امتطاء الوجه الإنقلابي للأصولية الإسلامية، ذلك أن مواقفهم الليبيرالية ـ وهم على الأغلب يساريون سابقون أو سياسيون سابقون مرموقون في أنظمة نافلة انقلب عليها الزمان ولم تكن الديموقراطية من سمات سياسييها ـ تستبطن نظرة عدمية تجاه الدولة العربية القائمة، أي أنها لا ترى فيها إلاّ هيئة ينبغي الإنقلاب عليها عملاً بنهج سجيّة سياسة عربية اعتادوها، وهي لا تتفطّن إلى أن هذه الدولة، في هذه المواجهة بالذات وعلى علاتها الكثيرة، ما زالت هي حاملة مسؤولية العمل التاريخي العربي وقاعدته ورافعته، وهو الضامن الوحيد الباقي لامتناع الديار العربية على محاولات

قيادتها النكوص الإجتماعي والثقافي، بل والتاريخي إلى ما قبل الدولة الجمهورية الحديثة.

ولذلك فنحن نرى أن أصحاب دعوات الحوار والتحالف يتجاهلون الخطاب الإسلامي النكوصي والمتشدد، بل والذي يشجع على العنف والإرهاب، والذي نسمعه من الإسلاميين المشهود لهم بالاعتدال. ولعل أسطع وأحدث الأمثلة على ذلك أقوال الشيخ محمد الغزالي في أواخر حزيران/ يونيو ـ وهي أقوال أشاد بها من يُشهد لهم بالعنف والإرهاب في مصر ـ في إطار الدفاع عن المتهمين بقتل فرج فودة، إذ قال: «من يجهر بالمطالبة بعدم تطبيق شرع الله يكن كافراً ومرتداً عن الإسلام وينبغي أن يقتل»، وإن «من يقتله يكون مفتئتاً على السلطة»، وإنه لا يذكر أن للإفتئات على السلطة عقوبة (من الجدير بالذكر أن الفقهاء اختلفوا اختلافاً بيّناً حول هذا الأمر، وإن الشيخ رضا، وهو ليس أقل علماً من الشيخ الغزالي، أفتى بعكس ما جاء به الشيخ الغزالي). إننا نشهد للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان أنها انتقدت هذا القول، واعتبرته بحق تحريضاً على قتل المخالفين، ولكننا لا نجد لهذه المواقف أصداء فعلية في توجّه الخطاب الديموقراطي والليبيرالي الذي عليه، إن كان له الإتساق، أن يرمي بنفسه إلى الأقدار ولا يسلم أمره إلى الله، بل أن يرى في ضرورة إقصاء القوى اللاديموقراطية عن العملية الديموقراطية، واستبعاد القوى السياسية القائمة على أسس حصرية (الدين، الجنس، الجهة، اللغة). فالديموقراطية نصاب سياسي يقوم على المواطنية، والمواطنية لا تقبل الإنتقاص ولا الحصر، بل هي ملك للجميع، فالوطن للجميع، بينما الدين لله، وهو في الدين من القيم الأخلاقية مما يجب أن يحمى من معمعة السياسة وأهوائها، ومن إمكانية الاحتكار من قبل فئة للكلام باسم الدين.

□ □ □

يرى أصحاب دعوة الحوار والتحالف، إذن أن هذه المواقف المتطرفة للمعتدلين محرجة، فيخرّجونها على أساس استثناء، ويستثنونها من مجال الحكم على المصداقية السياسية، ويصرّون على ما قد يوحي بالاعتدال وبالانتصار للحريات العامة من قبل الإسلاميين. فيحتجّ البعض بالائتلاف الحاكم في اليمن، دونما اعتبار لأسس جمعية الإصلاح اليمنية في التوازنات العشائرية التي تشكّل سقفاً لفاعليتها السياسية، فهي مندرجة في أطر تقليدية، اجتماعية وسياسية، ولا قوام فعليّ لها خارج سياسة المساومات الفئوية التي تشكل أساس قطاع السياسة في هذه الأطر، ولا تواجد جدّي لها في القطاع الحديث من المجتمع. ويحتجون بالوضع في الأردن، دونما اعتبار لأسس الاعتدال النسبي للإسلاميين في هذا البلد، والتي ترتكز إلى عقلانية سياسية فرضتها الدولة عبر وضع يقوم على توازنات يضبط القصر مسيرتها وهو الذي تحكّم بمسارها ووضع حدودها منذ البداية. ثم أن أصحاب هذه الدعوة يستندون إلى أنباء حول استعداد حركة حماس للتعديل من ميثاقها ولاستبدال المطالبة بمجتمع إسلامي بالمطالبة بدولة إسلامية (ما الفرق؟)، وإلى تصريحات أوردتها الصحافة حول تعديل متناسق مؤخراً في لهجة الإخوان المسلمين في مصر (متزامنة مع ما قاله الشيخ الغزالي مما أوردناه أعلاه). فبعد أن كان هؤلاء يندّدون بالعنف أياً كان مصدره (الدولة والجهاد الإسلامي)، تماماً كما تندد الولايات المتحدة ـ كأنها طرف محايد ـ بالعنف المتأتي من الطرفين في فلسطين المحتلة! نجدهم عدّلوا من لهجتهم ونددوا بالإرهاب الجهادي ضد المجتمع والدولة، على اعتبار مجافاته لما يدعونه بالإسلام الحق وقيامه على الضلال والشطط.

لا شك في وجود، بل في تواتر هذه العبارات المعتدلة وغيرها، ولا شك في ارتباطها بتحولات الموقف السعودي من الحركات

الإسلامية خلال حرب الخليج وبعدها. ولكن الأهم هو أن هذه العبارات المعتدلة المنطوق واللفظ، وتوسلها خطاب الحريات العامة والدعوة إلى الديموقراطية سبيلاً للإيصال الأيديولوجي، ما كانت ممكنة لولا الحوار الإسلامي ـ الأميركي والإسلامي ـ الغربي عموماً المستمر منذ العام الماضي: في الولايات المتحدة، في السودان، في فلسطين المحتلة، في الأردن، في مصر، في الرياض، في باريس، في لندن، في بون، في ستراسبورغ. كما أن هذا الحوار ليس مقتصراً على أطر شبكات الأمن الغربية وصلاتها الأفغانية، وخلافه فقط، ولا هو يتلخص في العلاقات مع الشيخ الدكتور عمر عبد أو إيواء طالبي اللجوء السياسي من الجزائر وتونس وغيرهما بل هو يمتد ليشمل دعوة ممثلين عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ وغيرها من التنظيمات إلى البرلمان الأوروبي وإلى اجتماعات مؤسسات البحث والتخطيط السياسي الغربية وإلى التحاور مع وزارات الشؤون الخارجية. ومعروف أن بعض الأوساط الأميركية والفرنسية، وبعض البارزين في مجلس السوق الأوروبية المشتركة في بروكسل، كانوا على استعداد للترحيب باستيلاء الجبهة الإسلامية للإنقاذ على السلطة في الجزائر، وكانوا وما زالوا يضغطون على الحكومة المصرية للتفاهم مع الإسلاميين. ومن الواضح أنه ثمة لوبي إسلامي من الصحافيين والأكاديميين الفرنجة يتصرف بقدر كبير من النشاط ويروج لديموقراطية الإسلاميين فليس غريباً إذن، أن يعلن الأستاذ فهمي هويدي (الحياة ١٩٩٣/٦/٢٩) ترحيبه بما قاله ادوارد دجرجيان مساعد وزير الخارجية الأميركي السابق والسفير في إسرائيل حالياً، من أنه يفرق بين التطرف الإسلامي والاعتدال الإسلامي. وكان قد جاء في تصريح دجرجيان ما معناه أن الولايات المتحدة (وهذا ما لم يورده الأستاذ هويدي في قوله) تتخذ مواقف عدائية مبدئياً ضد الحركات السياسية الدينية.

لهذه المواقف دلالة جوهرية. إنها تومىء إلى سيناريو سياسي احتياطي بعيد المدى يتعلق بما يدعى بالنظام العالمي الجديد وهو، كما لا يخفى على اللبيب، ليس إلاّ النظام العالمي القديم وقد انتزعت منه الإمكانيات المباشرة لتعديل موازين القوى السياسية والاقتصادية العالمية، تلك الإمكانيات التي مثّلتها الكتلة الاشتراكية من جهة، واندفاع الأيديولوجيات الحداثية (وخصوصاً في الجنوب) من جهة أخرى. فإذا كان للولايات المتحدة وحلفائها من ضبط نتائج تعميق التخلف الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وهي النتائج المرئّية في الهجرة إلى الغرب والإرهاب على الصعيد العالمي وفي عدم الاستقرار في دول الجنوب (وشرق أوروبا) ودخولها في دوامة من الحروب الأهلية وغير الأهلية ومن تحلل بنى الدولة كما حصل في الصومال. إذا كان لدول الشمال ضبط نتائج تعميق التخلف وحصرها في إطارها الجغرافي وتنظيمها الجنوب في سياق سياسات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، فعليها الركون إلى أنظمة حكم قاهرة، قد تكون لها القدرة على تسكين الهيجان الاجتماعي بأفيون أيديولوجي هو الوعد الديني بالخلاص. وليس في هذا الموقف كبير تحوّل عن الوضع في الستينات والسبعينات عندما ركنت الولايات المتحدة وحلفاؤها إلى أنظمة حكم ديكتاتورية في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، لاحتواء التناقضات الاجتماعية والاقتصادية ولشن الحرب الباردة على الصعيد العالمي «بوسائل أخرى».

□ □ □

بهزيمة المنظومة الاشتراكية، انتفى خطاب الحرب الباردة الذي سوّغ أنظمة كنظام ضياء الحق في باكستان باعتبار ضرورات الحرب الأفغانية، وتضافر الخطاب الإسلامي الانقلابي مع المتطلبات

الإسلامية الأميركية التي إقتضت الدعوة للديموقراطية سلاحاً لهدم الاتحاد السوفياتي وحلفائه. فاتخذت الحركات الإسلامية - في مصر وتونس والجزائر على وجه الخصوص - من قضية الحريات العامة والديموقراطية قميص عثمان لاستدرار التأييد السياسي خارجياً وداخلياً واتخذت أيضاً من تطمين أميركا حول الإرهاب والتطرف شعرة معاوية في التوصل إلى التفاهم حول الخيارات السياسية البعيدة المدى للولايات المتحدة في منطقتنا العربية. واتخذت الحركات الإسلامية من الأمرين أعينهما موقفاً ابتغت وما زالت تبتغي منه تسويغ قبولها من قبل الأطراف المكونة للمجتمعات المدنية العربية.

في هذا الموقف ما يتيح لها اتخاذ موقع استراتيجي داخل نظام الإعلام العالمي يردف الموقع الاستراتيجي سياسياً في سيناريو النظام العالمي الجديد الذي تكلمنا عنه للتو. ويقوم هذا الموقع في أدائه الأيديولوجي على الإدّعاء بأن أنظمة الحكم الإسلامية المقترحة، على استبداديتها، إنما هي مناسبة ومطابقة لواقع أزلي موهوم للمجتمعات ذات الأكثرية المسلمة (ومنها المجتمعات العربية). وهو بالطبع ادعاء موازن ورديف لسياسة تفتيت العراق أو البوسنة على أسس طائفية وعرقيّة على اعتبار أن هذا التفتيت أمر مساوق لواقع هذه المجتمعات.

على أساس من هذا التحوير للتاريخ البشري الفعلي بتحويله إلى تاريخ طبيعي، يتم الحكم بأزلية تخلف الجنوب وبعصيانه على الرقي والتقدم والتحديث، بل وعلى النموّ. وهو حكم رديف يكمّل العنصرية المتنامية في الشمال. وإن هذا الحكم هو ما يستبطنه خطاب الأصالة الذي تبثّه الحركات الإسلامية في عالمنا العربي. أما أصحاب فكرة الحوار القومي - الديني العربي، فقد افتتنوا بخطاب

الأصالة هذا، وهو ليس بعيداً عن كثير منهم، فإن فكرة الأصالة والتاريخ التي تبثّها الجماعات الأصولية أصولاً وحيثيات في صوفيّة الخطاب القومي العربي، وخصوصاً البعث العفلقي التقليدي، الذي يؤلّه الأمة أو اللسان، ويتحدث في «المصير» أو «الرسالة» بدلاً من التاريخ والتنمية. وهم يرون في العداء المعلن للغرب من قبل الإسلاميين معياراً كافياً للحكم على الوطنية، بل على المواقف القومية التي يعتبرونها أساساً لهذه «الكتلة التاريخية» المرجوّة. وتتحول بذلك المنبرية الأصولية، قومياً، والجامحة عند أصحاب بعض التوجهات القومية العربية، بكيمياء سحرية، إلى موقف سياسي مباشر يبتعد عن حساب الواقع ابتعاد هذا المنبر عنه.

ذلك هو الموقع الثاني، المحلّي، لإعلانات الاعتدال الإسلامي. يضاف إلى ما قلناه شواهد كثيرة سنلمح إلى بعضها. إن في وضع الإسلاميين أنفسهم في موقع الوساطة بين الدولة والإرهابيين في مصر (وبعض من «توسّط» عضو في مجلس شورى الاخوان المسلمين) دلالات كبيرة، أهمها الاعتراف بشرعية مطالب الإرهابيين الاجتماعية والثقافية، بل الاعتراف بشرعيتهم كهيئة سياسية تفاوض الدولة من موقع النديّة الاجتماعية. وفي واقع الأمر، فإن هذه المطالب ليست بعيدة عما يطالب به المعتدلون الإسلاميون من سيطرة تامة على أجهزة الثقافة والإعلام والتربية، وهي سيطرة أعطيت لهم في عهد السادات، وتركت في أيديهم في عهد خليفته، وهي سلطة يعضدها اليوم سلاح الارهاب الذي يقمع الأصوات الأخرى، دون أن تتحرك الدولة المصرية، التي تبدو متآكلة ومخترقه، للحد منها. من ذلك مهزلة القوافل الثقافية التي لم تنجح الدولة في إرسالها إلى المناطق لمجابهة التعبئة بل والهيمنة الإسلامية وعدم المقدرة (أو الإرادة) على لجم السيطرة الإسلامية على أجهزة الإعلام الرسمية، ومنها عدم تحرك الدولة ضد تحريض

الشيخ الغزالي على قتل المثقفين وأقواله المحقّرة للمحكمة التي تكلّم أمامها، وليس أقلها قبول محكمة مصرية النظر في دعوى الأزهر على الدكتور نصر حامد أبو زيد بقصد فسخ زواجه بحجة الردّة على الرغم من عدم الاختصاص لعدم كون هذا الأمر شأناً وارداً في أحكام الأحوال الشخصية المصرية، بل هو مستقى من مفاهيم قانونية بدائية لا مكان لها في العالم الحديث. فلا يبدو أن الدولة المصرية في شكلها الحالي قادرة على إدراك البعد الاجتماعي والاقتصادي الكامل لمجابهة الإرهاب، ولذا فإن ردة فعلها اقتصرت حتى الآن على العنف المضاد وهو عنف صرف على شاكلة العنف الإرهابي ضد الدولة والمجتمع.

□ □ □

نعود إلى التطرف والاعتدال: فهما يلتقيان في سياساتهما الثقافية والاجتماعية. وهما يتضافران كتناغم آلات الأوركسترا الواحدة التي تربط بين أصوات بالغة الاختلاف لأداء خطّ موسيقي واحد. كما أنه بين السياسيين من الإسلاميين، وبين الحركيين والإرهابيين منهم، رابط أساسي هو هدف إقامة سلطة إسلامية وبرنامج اجتماعي مشترك؛ وليس في وجود الإرهابيين، إلاّ ما يجعل من السياسيين أصحاب وجه معتدل وما يضفي عليهم صفة «تمثيلية» ـ على أساس من موقف وسطي يدعونه ـ وليس ثمة شك في أن الإرهاب الأصولي هو ما يدفع بمثقفين مصريين إلى الهروب إلى الأمام والدعوة إلى محاورة الأصوليين وتشريع نشاطهم السياسي. ولدعوى الاعتدال والتوسط موقع محلّي آخر يتعلق بخطاب الديموقراطية وباستعداد بعض الإسلاميين ـ أحياناً ـ للحوار مع القوى الأخرى من أجل الدخول الشرعي إلى مجال الحياة السياسية العربية. ولكننا لم نر حتى الآن أي استعداد على الإطلاق من قبلهم

للتنازل عن أمور جوهرية يبقيهم التمسك بها بمنأى عن سياق التاريخ العربي الحديث وعن مجرى شرعيته، ولا سيما فيما يتعلق بتطبيق الشريعة المنافية لواقع الحياة العربية، وإقامة المجتمع على أسس من الاستبداد الاجتماعي، وخصوصاً فيما يتعلق بالمرأة ودونيتها وحجبها عن الحياة العامة وعن الإندراج فيها، بل أن ما سمعناه من كلام حول الحوار والقبول بالقواسم المشتركة لم يصل بعد ـ ونرجح عدم وصوله ـ إلى الاعتراف بأن الآراء الإسلامية في أمور المجتمع والثقافة ليست إلاّ آراء ضمن آراء أخرى وأن الإسلام السياسي ليس إلاّ واحداً من الاتجاهات الأيديولوجية المتواجدة في الساحة لا أولوية له عليها ولا أسبقية وليس له صفة تمثيلية شاملة لجميع المجتمع. وما رأيناه من استدراج لقواسم مشتركة في الحوارات مع الإسلاميين على أرضية ما يعتبره الإسلاميون بديهيات وثوابت: من هذه أن المسلم حكماً إسلامي بشكل أو بآخر، على الاعتبار الواهي بأن الإسلام هو الأصل: دون وعي كون المسافة بين القول بأن الإسلام هو الأصل، وبأن الإسلام هو الحل ليست بالمسافة البعيدة، ويكفي لملئها توسل الدنيا بالدين. ومنها أيضاً الإقرار الضمني بأنه من المشروع تحكيم الاقتباسات النصية من القرآن والحديث في أمور الحياة بل في سياقة الخطاب الاجتماعي والسياسي والثقافي.

ولكن واقع الأمر هو أن الشريعة الإسلامية ليست سجية المجتمع العربي: فهي كانت في الماضي عنواناً للسوية الأيديولوجية من دون أن تكون قانوناً بالمعنى الفعلي، وليست اليوم بالشأن المنبثق من نسيجنا الثقافي المزعوم، فهذا نسيج حديث، تحول تحولات بالغة في القرنين الأخيرين، وهم لا يقولون بالشريعة إلاّ بوصفها سبيلاً لإعادة تشكيل المجتمع العربي ولإقامته على أساس من التنشئة الاجتماعية الجديدة والغريبة، استناداً على تعبئة ديماغوجية تتوسل

الدين سبيلاً مزيفاً لإقناع الناس. وإن ما يقال أنه من سجايانا إنما هو مستقى من كتب قديمة. ولعل أفضل الأمثلة على ذلك ما يدعى بالزي الإسلامي الذي اخترعه تجار الملابس الجاهزة في القاهرة، أو العادات المستحدثة الجلفة المستقاة من ماضٍ بدوي ساذج، أو سنن القيافة التي لا تمت إلى حياة العرب المعاصرة بصلة. وهكذا لا يبقى من الشريعة إلاّ الشعار، وهو شعار فضفاض لا يمكن أن «يطبق» إلاّ على صورة استعراضية تتعمد الإغراب لتوكيد سلطة إسلامية: القطع والرجم والصلب والملابس الغريبة الهندام العجيب والسنن البالية والفصل بين الجنسين وغير ذلك مما يتنافى وقوانيننا وعوائدنا الاجتماعية وواقعنا. ليس غريباً، والأمر كذلك، أن تكون السمة الطاغية لإعادة المجتمع إلى سجيته المزعومة، سمة يطبعها العنف والقسر فهي تروم إلزام المجتمع بما هو غير مناسب له. وليس غريباً ما سمعناه مؤخراً من إنشاء وزارة جديدة للتخطيط الاجتماعي في السودان، ففي ذلك اعتراف بضرورة إعادة إنشاء وتركيب عناصر المجتمع على أسس مستقاة من الكتب ومن ضرورة التفرد بالسلطة.

يذهب أصحاب التحاور والتحالف إلى أنهم إنما يسعون للتفاهم مع قوة موجودة. ولكن الحاصل ليس تفاهماً. بل تسليم بالقول الإسلامي بأنهم (أي الإسلاميون) يمثلون جماع المجتمع. إن في ذلك إذعاناً لدعوى الهيمنة الإسلامية على الثقافة والمجتمع. فبدلاً من اتخاذ الموقف الديموقراطي الناجع ـ أي الإقرار بضرورة الحفاظ على الحقوق المدنية للأفراد الإسلاميين المعتقلين وبشرعية التنظيمات الثقافية والخيرية الإسلامية شريطة ألاّ تكون غطاء لتنظيم سياسي سرّي أو لاستخدام المساجد أدوات للتعبئة السياسية ـ يبادر هؤلاء إلى ترجمة سياسية فورية بين الاجتماعي والسياسي.

إن في ذلك تنازلاً مجانياً مدهشاً في سذاجته أو في انتهازيته،

حسب الحال، من قبل بعض الليبيراليين وبعض القوميين، فهم أي الليبيراليون والقوميون يمثلون سياق التاريخ العربي الحديث، ومن عناصر هذا السياق الدولة. من هنا نتساءل ألا يجب الاعتراف بها كقوة وواقع تاريخي وسياسي، إن كنا نعترف بوقائع السياسة؟ أو ليس غريباً أن ينبذ هؤلاء الدولة العربية واستبدادها بصورة شاملة، ثم يكتب الكثير منهم صفحات غنائية لا حصر لها عن النظام العراقي؟ وهل من الضروري أن نعترف سياسياً بقوى سياسية تستند في سياساتها إلى تجنيد وتأطير قوى اجتماعية تتقاطع فيها الرجعية مع الخيال السياسي الخلاصي اللاعقلاني، في سبيل الوثوب على السلطة، في وضع تاريخي يحتاج إلى تأطير القوى الاجتماعية تأطيراً عقلانياً في سبيل الترقي، بدلا من اللهاث وراء مظاهر باثولوجية جماعية ناتجة عن الانسدادات السياسية والاجتماعية والاقتصادية ومحاولة تزعّمها؟

لدينا مرة أخرى سلسلة من التنازلات المجانية، والمجاملات النافلة، والفهلوة السياسية، والخطابية الطاغية. وإن محصلة هذه المواقف هو الذهاب إلى أنه من الممكن استيعاب الإسلاميين في إطار عمليات ديموقراطية مرجوة، دون الانتباه إلى أن الفئات التي تروم محاورة الإسلاميين وتدعو إلى جعلهم قوى سياسية شرعية، هي فئات عزلاء سياسياً فهي تنبذ الدولة وتستبعدها من جهة، وهي دونما تنظيمات اجتماعية وسياسية وثقافية فعلية من جهة ثانية. وهي بذلك تجد نفسها في وضع تام الاختلال في علاقات القوى التي لا قوام لأي حوار أو تحالف دونها.

والحال كذلك، فإن من طبائع الأشياء أن يصبح طالبو التفاهم مع الإسلاميين، وأغلبهم من القوميين العرب المنتمين إلى اتجاهات شتى، ردائف استراتيجية سياسية للإسلاميين. فهم يتيحون لهؤلاء

(أي للإسلاميين) أن يوظفوا في مشاريعهم الثقافية والتعبوية، وخصوصاً في مجال تأطير المثقفين، مواقف أيديولوجية واجتماعية، هم على نقيض تاريخي منها، في سياق من الاستتباع. ذلك أن الطرف الأقوى، هو القادر على الالزام بتأويل مقالات من حالفهم، بغض النظر عن نوايا القوميين. أما هذه النوايا فتستقر على صعيد النية والتمني، بعد أن تستهلك من قبل الإسلاميين في سياق مشروع تاريخي، مناهض أساساً للقومية العربية ومآلها التحديثي والنهضوي. فإن محصلة اللقاء الإسلامي القومي، إن تم، لا يمكن أن تكون في ضوء ميزان القوى الحالي، إلا تسويغ المواقف، والسياسات الإسلامية بمفردات سياسية واجتماعية حداثية وقومية، يموه بها على حقيقة هذه المواقف ويمررها لدى أوساط متمايزة عن الإسلاميين تمايزاً سياسياً وأيديولوجياً، بل وتاريخياً تاماً.

إن الخطاب الديموقراطي للإسلاميين خطاب ظرفي سياسي من جهة، وذو مآل شعبوي أيديولوجي، قائم على استبداد الأكثرية العددية الظرفية وعلى مفهوم توتاليتاري استفتائي للديموقراطية. ولئن سمعنا بعضاً من الإسلاميين يقدم في بعض المقامات أقوالاً متقدمة نسبياً بخصوص التعددية والرقي الاجتماعي، كالقبول بمجلة الأحوال الشخصية التونسية إلاّ أن ممثلي الإسلام السياسي المتقدمين يتكلمون بلسانين. فإن الإسلام السياسي كالشيوعية التقليدية، كان منجذباً دائماً إلى المكيافيلية الموضوعية التي تقيس القول السياسي الآني على مقياس الحتمي الأخروي. فلا ترى في الانتهازية شأناً ينتقص من صفاء الهدف الأخروي، أو يؤثر عليه، فهو هدف محتوم التحقق.

□ □ □

إنصبّ كلامنا حتى الآن على السياسة. ربما لم يكن خليقاً بنا نحن

المثقفين المستقلين، التكلّم على السياسة الصرف، ولكنا لم نجد بداً من ذلك. أما الداعي إلى هذا الأمر، فهو جنوح أرهاط من المثقفين العرب، القوميين الليبيراليين ـ وإن لم يكن جميعهم ـ إلى اختزال الثقافي إلى السياسي، وإلى تحويل ما يرونه ـ وهماً في رأي كاتب هذه السطور، كما بيّنا في الفقرات السابقة ـ ضرورة سياسية إلى ضرورة ثقافية أيضاً. إن هذا لهو منطوق ومفهوم خطاب الهوية، وعنوان التشديد على «الأصالة» والعودة إلى تاريخ انقضى وولّى، كرافع للانتقال إلى المستقبل، بدلاً من توسل هذا الانتقال وأدواته في التاريخ العالمي للحداثة. إن في هذا التحويل تسويقاً للأسس الأيديولوجية للإسلام السياسي من قبل فئات يفترض أن تكون متمازية عنه ثقافياً، وأيديولوجياً، ولكنها لم تجنح ـ كما رأينا ـ إلى جعل التصالح مع الإسلام السياسي «مشروعاً حضارياً» بدلاً من اعتباره شأناً تكتيكياً، كما يعتبر الإسلاميون الحوار والتفاهم مع غير الإسلاميين شأناً سياسياً لا يستتبع تنازلات ثقافية وأيديولوجية.

ليس من شك في أن الداعي إلى هذه الأمور هو صفة سوسيولوجية لبعض فئات المثقفين العرب الذين يشعرون بأنهم يتامى إن لم يكونوا في السلطة أو في علاقة إيجابية معها، فيرون في الإسلاميين مشروع سلطة بديلة قد ترفع بهم من فراغ سوسيولوجي وسياسي إلى عزّ بيّن ـ وهْماً، كما رأينا. مقابل ذلك، نرى هؤلاء الداعين إلى «المصالحة التاريخية» مع الإسلاميين لا يستثنون من الاعتبار تعقيد المواقف الإسلامية التي ناقشناها فحسب، بل كون الإسلاميين آباء المشروع التاريخي الذي يمثلونه، والشكل الثقافي والاجتماعي الذي اتخذته هزيمة مشاريع التنوير والترقي والاستقلال في تاريخنا الحديث. نذكّر هنا بارتباط الأيديولوجيات والحركات الإسلامية بحلف بغداد الثقافي الذي اتخذ من مفهوم الأصالة ومن تأليه التراث (والديني بخاصة) سلاحاً في محاربة القومية العربية

والحركات التقدمية الأخرى، على الصعيد الثقافي والصعيد الاجتماعي والصعيد الأيديولوجي، وبأن ما يقوله دعاة المصالحة التاريخية لا يختلف عما قالته أجهزة محاربة الشيوعية والقومية العربية في الستينات. ونذكّر بأن المشروع الاجتماعي للإسلاميين يقوم على محاولة إعادة إنتاج علاقات اجتماعية وأسرية يكمن فيها سرّ هزائمنا وامتناع الترقي عنا، وبأن مشروعهم الثقافي يقوم على التجهيل بمقومات الحاضر والمستقبل باسم ماض أصيل. ويهدف بذلك ـ موضوعياً ـ إلى إخلاء المجتمع من الفكر المجدي وجعله بذلك مجالاً مفتوحاً للاستباحة السياسية من قبل الإسلام السياسي.

يبدو بذلك على أصحاب «المصالحة التاريخية» في تعويلهم على الإسلاميين رافعة سياسية واجتماعية لتاريخنا الحديث في إطار «مشروع حضاري شامل»، أنهم يرون إمكانية استمداد النور من الظلام، وأن التقدم والرقي يمكن أن يستمرا في سياسات اجتماعية وثقافية قوامها التجهيل والتفاخر بالتخلف الاجتماعي (وعقدته المتمثلة بدونية المرأة وحجابها وتشكيلها علماً على استقرار الجماعة ورجولة رجالها). بعبارة أخرى، يرى أصحاب «المصالحة التاريخية» ضرورة قيام دولة يلعبون فيها دوراً، ولكنها دولة ليست كبيرة الاختلاف عن الدولة القائمة التي ينبذونها، بل هي نظيرة لها، تعمل على تعميق التخلف الذي تمارسه الدولة القائمة، بل وعلى التمادي إلى النهاية في استخدام الدولة القائمة للدين في سياسة الاستبداد والتجهيل وبالإقلاع عن التردد والتذبذب اللذين يطبعان تمشيخ الدولة القائمة. وبذلك فإن المثقفين الضالعين في «المصالحة التاريخية» إنما يتخلون عن مسؤولية المثقف، وموقع هذه المسؤولية الاستقلال عن الدولة القائمة والدولة ـ المشروع ـ ويسمحون لشهوة السلطة بأن تدفع بهم إلى التصالح مع الانحطاط والهزيمة

باسم التصالح مع الواقع، وبالتمهيد للتصالح السياسي (الذي يرونه في سراب مشاركتهم السياسية للإسلاميين) بتصالح ثقافي واجتماعي ما هو إلاّ تخلٍّ عن المقومات الثقافية والاجتماعية للنهضة، باسم الواقعية، ولكن في الواقع بفعل من شهوة السلطة، دون العقل النقدي، النابذ للإظلام الفكري والتخلف الاجتماعي والاستبداد السياسي، لأن العقل النقدي هو ما يميز المثقف عن السياسي الصرف.

الأرثوذكسية المعممة

عندما يدمج
التاريخ الاجتماعي بالمقدس

نصر حامد ابو زيد

كاتب من مصر

من الصعب ـ إن لم يكن من المستحيل ـ على الباحث في فكر محمد أركون أن يتوقف عند أحد جوانبه دون أن يجد نفسه منخرطاً في تحليل الجوانب الأخرى. وإذا كنا سنضطر في هذه المساحة الضيّقة إلى التوقف عند محاولته الهامة لبحث خصوصية اللغة الدينية، فإننا لا نستطيع أن نناقش هذه المحاولة بمعزل عن سياق الجوانب الأخرى لمشروعه الفكري المتعدد الجوانب والمركب من طبقات ـ أو طوابق ـ يصعب الفصل بينها. إن البحث عن خصوصية اللغة الدينية ينطلق من مسلّمة أساسية مفادها قدرة هذه اللغة على تحويل اللحظي والتاريخي والنسبي ـ الاجتماعي إن شئنا الدقة ـ إلى مجال «المطلق» و«المتعالي» و «الأزلي». وهذه القدرة تحتاج من الباحث إلى تحليل «آليات» تلك اللغة، والتي تمكّنها من إحداث هذا التحول. وهذا التحليل قد يفضي في النهاية ـ بذلك يحلم أركون ـ إلى تأسيس «ألسنيات» خاصة بتلك اللغة، وإلى طرح مفهوم جديد للتيولوجيا.

ندرك على الفور ودون حاجة إلى إثبات أن المشروع الفكري لأركون مشروع ينبني داخل منظومة الفكر الديني بصفة عامة، والفكر الإسلامي بصفة خاصة. وهذا ما يحدد نقاط الاختلاف

بين منهجه وبين المنهجية الوضعية الاستشراقية، فالمستشرق يدرس الإسلام بوصفه موضوعاً متخارجاً عنه، موضوعاً قابلاً للفحص والقياس والوصف بحيادية تامة. هذا بالطبع إذا استبعدنا بعض الدراسات الاستشراقية الممالئة والمنافقة لتحقيق مصالح ومنافع مادية أو سياسية على حساب العلم والمعرفة. المستشرق «الموضوعي» بالمعنى الوضعي السالف لا ينخرط انخراطاً علمياً نقدياً في تحرير المشكلات، بل يكتفي بالوصف الخارجي المحايد، تاركاً الانخراط للمسلمين أنفسهم وذلك على أساس أن تلك المشكلات هي مشكلاتهم هم. منهج أركون يتنكر لهذه الموضوعية «الباردة» بل ويدينها من منظور أن توهّم الفصل بين الباحث وموضعه هو وهم «كاذب» يسعى إلى إخفاء الجانب الأيديولوجي في الخطاب الاستشراقي[1].

لكن موقف أركون النقدي من الخطاب الاستشراقي لا يضعه في خانة الخطاب الإسلامي الشائع والمنتشر والمسيطر، لأن هذا الأخير يمثل في علاقته بالتراث الإسلامي الكلاسيكي «الصدى» الخافت والضعيف. إنه يعيد إنتاج الجانب «الأرثوذكسي» في هذا التراث عن طريق «التكرار» و«الانتقاء» النفعي الخالص دون قدرة على ممارسة «الحيوية» التي كان يتمتع بها التراث حتى في صيغته الأرثوذكسية الجامدة. لعل هذا هو الفارق الواضح الملموس بين «رسالة التوحيد» لمحمد عبده مثلاً وبين كتابات أبي حامد الغزالي، ولعلنا نضيف من جانبنا أن هذا الفارق يتضح بجلاء بين «الغزالي» أشعري القرن الخامس الهجري وتسامحه وبين «الغزالي» في القرن الخامس عشر ـ الشيخ محمد ـ وسعيه الدائم لاغتيال الخصوم فكرياً وعقلياً[2].

---

(١) أنظر على سبيل المثال: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦)، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٢) أنظر: المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

وإذا كان الخطاب الإسلامي المسيطر في علاقته بالتراث يمثل ضعفاً وتهافتاً، فإنه في بُعده السياسي يمثل قوة على الحشد و «التجييش» في مواجهة الأطماع الاستعمارية والإمبريالية من جهة، وفي مواجهة عجز الأنظمة السياسية العسكرية أو التقليدية ـ ذات المظهر العلماني الشكلي ـ عن إحداث «تنمية» حقيقية في المجتمعات العربية الإسلامية من جهة أخرى. لكن ليس معنى هذه القدرة على الحشد والتجييش إمتلاك هذا الخطاب للسلامة المعرفية والصحة الإبستمولوجية. إنه خطاب أيديولوجي يستخدم الإسلام «أداة» سياسية مستغلاً حالة العجز المشار إليها، والتي جعلت الإسلام بالنسبة إلى المسلمين «الملاذ» أو «الملجأ» الذي يسوّر ذاتيتهم ويمثل حائط «الحماية» من كل الأخطار(٣).

هذا الخطاب الأيديولوجي يفتقد الأساس الفكري للفهم العلمي، ويُضحي بالنقد الحر ـ الخلاق والمبدع ـ لحساب الاستهلاك الأيديولوجي(٤). وأكثر من ذلك فإنه يمثل خطراً فعلياً على كل خطاب نقدي يسعى للفهم والاستبصار، وللمساهمة في وضع الفكر الديني في قلب التطورات العلمية الراهنة للوعي الإنساني. إنه باختصار خطاب يمثل خيانة للتاريخ لأنه يكتفي بتقديم عملية تعويض «سيميائي» من الوجود السياسي الهش للواقع الإسلامي(٥).

وإذا كان خطاب الاستشراق يكتفي بالوصف «المحايد» المغلّف بادعاء «الموضوعية» فإن الخطاب الإسلامي يعاني من إشكالية

(٣) أنظر: **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح (مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧)، ص ٢٤٥... وأيضاً: **تاريخية الفكر**، المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٤) الفكر الإسلامي، المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

أخرى، تلك هي تمسّكه بآليات الفهم والتحليل الكلاسيكي. وهو ما يجعله معادياً ـ لا مجرد ناقد فحسب ـ للخطاب الاستشراقي ولمنهجه الفيللوجي وتحليله التاريخاني. وهذا العداء غالباً ما يعبّر عن نفسه في صيغة تعارضات يضعها بين «الإسلام» وبين الديانتين الكتابيتين الأخريين: المسيحية واليهودية. وعن طريق هذه التعارضات يصبح فهم «الإسلام» من حق «المسلم» وحده دون غيره من البشر. لكن للخطاب الاستشراقي مسؤوليته التي شارك بها في صياغة هذا التعارض، وذلك حين يرفض الانخراط في مناقشة إشكاليات الوضع الإسلامي، مكتفياً بدور الواصف.

□ □ □

يقدم أركون مشروعه الفكري على أساس أنه مشروع يسعى لتجاوز عمليات الاستخدام الأيديولوجي للدين في الخطاب الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى يسعى إلى تجاوز الموقف الوضعي الحيادي البارد للخطاب الاستشراقي. وتتحدد ملامح المشروع أساساً من خلال وعي الباحث بأنه ولد في مجتمع مسلم، ورغم أنه يحيا ويمارس إنتاجه الفكري في مجتمع غير مسلم (فرنسا) فإنه ـ على خلاف الموقف الاستشراقي ـ يحيا «تضامناً تاريخياً مع هذا المجتمع». لكن هذا التضامن التاريخي لا يعني «الانحياز» الأعمى إلى موقف الخطاب الإسلامي السائد والمسيطر، فالتضامن التاريخي لأركون يتمثل في تبني «طريق التفكير الحر والكامل (بحسب أفضل طرق الاجتهاد) في شروط وجود مجتمعات الكتاب»[٦].

نحن إذاً أمام باحث يعي أهم شرطين من شروط إنتاج المعرفة:

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

الشرط الأول هو الوجود الاجتماعي للمفكر، الذي هو في حالة أركون الميلاد في مجتمع مسلم وتحصيل المعرفة في مجتمع آخر «من مجتمعات الكتاب»، وهي إشارة ذكية إلى الثقافة الأوروبية التي تمثل مرجع التفكير عند أركون. وهذا الوجود الاجتماعي للمفكر حدد لأركون منظوره لرؤية الفكر الإسلامي، وللإسلام كدين، في سياق أوسع هو السياق الذي يطلق عليه مصطلح «مجتمعات الكتاب». الشرط الثاني من شروط إنتاج المعرفة، وهو مؤسس على الشرط الأول، هو الشرط الإبستيمي ممثلاً في أفضل طرق الاجتهاد المتاحة للمفكر في عصره. ووعي أركون لهذا الشرط، واستثماره لكل إمكانات المعرفة الممكنة، هما اللذان يفصلان بينه وبين الخطاب الإسلامي السائد فصلاً يصل إلى حد التميّز الكامل.

في رده على بعض الاعتراضات التي قيلت تعقيباً على إلقائه لبحث «العجيب الخلاّب في القرآن» يحدد أركون إحدى مهام مشروعه الفكري في مكافحة الاستخدام الأيديولوجي للدين. يقول: «أبذل جهوداً عديدة لمكافحة الاستخدامات الأيديولوجية المحتدمة اليوم في البلدان الإسلامية. وأقصد بذلك الاستخدام الأيديولوجي للإسلام كدين(...) إن كل دراستي التحليلية وكل جهودي تهدف إلى شق الطريق وتأمين شروط إمكان وجود فكر إسلامي، نقدي وحر. وأقصد بذلك الفكر الذي يطارد كل الاستخدامات الأيديولوجية داخل الفكر الديني الذي يريد أن يكون منفتحاً وحراً. والآن ربما لم أكن قد نجحت تماماً في مهمتي هذه لأني أعرف بسبب ممارستي لعلم الألسنيات أنه ليس هناك خطاب بريء. بالطبع يمكنك استخلاص بعض الترضيات الضمنية مما أقوله وأكتبه، ولكني مستعد لإدانة المسلمات الأيديولوجية التي تستطيع اكتشافها في بحوثي، ومستعد لإخلائها من أجل التوصل إلى الهدف الأساسي

الذي أبتغيه: أي تحرير الفكر الإسلامي وتحرير الإسلام بصفته ديناً من الاستخدامات الأيديولوجية التي تعرّض لها في الماضي، والتي هي ملتهبة الآن كما تعرفون في البلدان الإسلامية»[٧].

من الواضح في هذه الإجابة أمران: الأمر الأول: أن أركون لا ينكر تموضعه «داخل» الفكر الإسلامي، ويعترف في الوقت نفسه أن هذا التموضع يتطلب «بعض الترضيات الضمنية». الأمر الثاني: إنكاره التام لوجود «قصد» أيديولوجي في كتاباته. قد يكون هناك نوع من التقصير، لكنه يبدي استعداده التام للتنازل عن أية أفكار أو أطروحات تنكشف له أيديولوجيتها. لكن أليست هذه «الترضيات الضمنية» التي يعترف بها أركون نابعة من وجود أسبقيات فكرية ذات طابع أيديولوجي ما متجذر في قلب الوجود الاجتماعي التاريخي؟ هذا سؤال لا يمكن تجاهله في مناقشة مشروع أركون الفكري، خاصة في تردّده ـ كما سنشير فيما بعد ـ بين الحفاظ على «التيولوجيا» وبين التخلّص منها من أجل تأسيس «الوعي العلمي».

ومع ذلك لا يمكن أن نتجاهل الشجاعة الفكرية لأركون حين يعترف بوجود هذه الترضيات الضمنية. وهذه الشجاعة عينها هي الضمان والحماية من وقوع المفكر في «التورطات» الأيديولوجية، وهي التي تميز خطاب أركون عن مجمل الخطاب الإسلامي. وبعبارة أخرى نقول إن هذه الشجاعة هي التي تبرز جانب «النقد الحر» في خطاب أركون. إنها شجاعة نابعة من الوعي بأن كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه، وأن القراءة البريئة ـ والمعرفة المحايدة ـ لا وجود لها. إن الترضيات التي يعترف بها أركون ـ رغم أنها ضمنية ومضمرة ـ تفقد بهذا «الإعلان» أو «الاعتراف» قدرتها على أن تمثل خطراً على بنية الخطاب، كما هو

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

الأمر في نمطي الخطاب اللذين لا يكفّ أركون عن توجيه سهام نقده إليهما: الاستشراقي والإسلامي الكلاسيكي والراهن على السواء.

هذه الترضيات في الحقيقة هي نتيجة طبعية لموقف «التضامن» مع المجتمع الذي ولد فيه المفكر كما سبقت الإشارة. وإذا كان «التضامن» يتطلب بعض الترضيات فما ذلك إلاّ لأن الفكر ظاهرة تاريخية اجتماعية. ووعي المفكر لانخراطه التاريخي ورهاناته الاجتماعية هو الوعي الضامن لعدم تحوّل «الترضيات» إلى أيديولوجيا، أي إلى وعي زائف، وخطاب مزيّف.

□ □ □

ينطلق مشروع أركون إذاً من موقف «تضامن» مع الإسلام بوصفه الإطار المرجعي للمجتمع الذي ينتمي إليه، أي أنه تضامن نابع من «هوية» الباحث. وهذا التضامن تحديداً هو الذي يحدد مستويات مشروعه الفكري، المكون من ثلاث طبقات أو مستويات.

المستوى الأول هو المستوى النقدي، على أساس أن «النقد» شرط جوهري لتأسيس كل ما هو جديد معرفياً. يبدأ أركون مشروعه بنقد الخطاب الإسلامي والخطاب الاستشراقي معاً، وهذا النقد يتضمن نقد مشروع «التنوير» العربي، من حيث إنه مشروع اعتمد بصفة أساسية على العقلانية الوضعية الأوروبية التي يوجه إليها أركون نقداً قاسياً من منظور المنهجية العلمية المعاصرة، تلك المنهجية التي لا تضع العلاقة بين العقلي والأسطوري على مستوى التضاد والتناقض كما هو الحال في عقلانية النهضة الأوروبية(٨).

المستوى الثاني من مستويات المشروع الفكري لأركون التوجه إلى

(٨) **تاريخية الفكر**، ص ٣٣، وأنظر أيضاً: **الإسلام، الأمس والغد**، ترجمة، علي المقلد، (دار التنوير، ط ١، بيروت، ١٩٨٣)، ص ١٥٣ ـ ١٥٤. وانظر أيضاً: **الفكر الإسلامي**، ص ٨٢.

نقد الماضي والتراث. وإذا كان الهدف من نقد الخطابات السابقة نزع قناع الأيديولوجيا عن كل واحد منها، فإن قراءة التراث قراءة نقدية تهدف إلى إعادة موضعته في «التاريخ» بعد أن أدت سيادة «الأرثوذكسية» إلى دمج التاريخي الاجتماعي في «المقدس» وتحويله إلى «وحي». إنها قراءة «تفكيكية» تكتشف تعدديته التي حاولت «الأرثوذكسية» تغطيتها في محاولة لمصادرة التاريخ كله لصالحها. هذا التراث ينتظم في الواقع ثلاثة تراثات لكل منها أرثوذكسيته الخاصة، فهناك التراث السُني والتراث الشيعي والتراث الخارجي (نسبة إلى الخوارج). ومن اللافت هنا أن أركون يدمج التراث المعتزلي في دائرة التراث السُني، وهو إدماج يصادر حقه في أن يكون تراثاً مستقلاً كالتراث الخارجي. ولا تفسير لهذا الدمج ـ والاستبعاد ـ إلاّ أن أركون يتعامل مع التراث من منظور «التراث الحي»، أي التراث الذي ما زالت له امتداداته المجتمعية، ولعل اندراج التراث الاعتزالي الفكري في التراث الشيعي الزيدي ـ وهو تراث حي ـ هو الذي سوّغ لأركون عملية الإدماج تلك. وعلى أية حال يبدو حضور التراث المعتزلي في كتابات أركون ـ المترجم منها بالعربية بصفة خاصة ـ شاحباً، فضلاً عن أن قراءة أركون لبعض أطروحاته تعد قراءة إسقاطية إلى حد كبير(٩).

---

(٩) يبدو أن فكرة «خلق القرآن» دون غيرها من أفكار المعتزلة هي التي تستأثر بانتباه محمد أركون، لاتصالها بمشروعه حول إعادة موضعة الوحي في التاريخ. لذلك يراها نقطة بداية صالحة يجب استعادتها من أجل تنشيط الفكر الإسلامي. يقول: «عندما دافع مفكرو المعتزلة عن مفهوم خلق القرآن كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ، إذا ما استعاد الفكر الإسلامي اليوم هذه الفكرة فإنه عندئذٍ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم» (الفكر الإسلامي، ص ٨٢).
هنا يقع أركون في شراك القراءة الانتقالية النفعية التي كثيراً ما ينعى على الخطاب الديني الوقوع فيها. إنه ينتزع الفكرة من سياقها في المنظومة الاعتزالية التيولوجية، ويضفي عليها دلالة من عنده.

المستوى الثالث بعد نقد التراث هو المحاولة الجسورة لقراءة الوحي/ القرآن قراءة تزامنية مضادة للقراءة الإسقاطية التي استمرت قروناً وقروناً في الفكر الإسلامي والمستمرة حتى الآن. والمقصود بالقراءة التزامنية استعادة لحظات التلقي الأصلية «حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة، دون إسقاط مفهوم العقل، أو الوعي العقلاني المتأثر بالفلسفة الإغريقية... إنها قراءة العجيب المدهش كما كان يتلقاه العربي المعاصر لتكوّن النص»[١٠]. وكما أن القراءة التزامنية تمثل نقيضاً للقراءة الإسقاطية، فإنها تمثل من جهة أخرى نقيضاً للقراءة التجزيئية، وذلك من حيث هي ـ التزامنية ـ قراءة «كلية» تنظر إلى القرآن في كليته. لكن هذه القراءة تحتاج لكي تتحقق إلى ضرورة اختراق التراكمات الدلالية والسيميائية التي أنتجتها القراءات التراثية، وكذلك القراءات المعاصرة ذات الطابع المدرسي. أي أنها تحتاج إلى عمليات مرهقة من النفي والاختراق حتى يصل الباحث إلى اكتشاف «آليات» اللغة الدينية وطرائق اشتغالها[١١].

(١٠) **الفكر الإسلامي**، ص ٢١٢ ـ ٢١٣. وانظر أيضاً، ص ٢٣٥.

(١١) **الإسلام، الأمس والغد**، ص ١١٨. وانظر أيضاً: **الفكر الإسلامي**، ص ٣٣، وص ١٤٥ حيث يشرح أركون كيف يمثل التراث الذي تكوّن منذ لحظة اكتمال الوحي وحتى نهاية القرن الرابع الهجري عاكساً وحاجباً في الوقت نفسه: بمعنى أنه يعكس في الحالة الأولى «التصورات والتشكيلات المنطقية الاستطرادية أو أنواع المعارف والعلوم التي ظهرت في السياقات الاجتماعية ـ الثقافية والسياسية المختلفة، وفي الحالة الثانية كحجاب (ستارة) راحت سماكته تتزايد باستمرار مع الزمن وتمنع ـ بالتالي ـ رؤية الأحداث الفعلية والمكونات الأولية للتجربة التأسيسية كما حصلت بالفعل» أ .هـ هذه الحالة التي يمثلها التراث ـ أي كونه عاكساً وحاجباً في الوقت نفسه ـ تستدعي القراءة بالمنهجية التقدمية ـ التراجعية، والتي يشرحها أركون على الوجه التالي: «ينبغي أن نعود إلى الماضي ليس من أجل إسقاط حاجات المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسية السابقة كما يفعل علماء الدين الإصلاحيون، وإنما من أجل أن نتوصل إلى الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص وحددت لها

هذا المشروع المتعدد المستويات ليس مشروعاً ناجزاً، بل هو مشروع في حالة إنجاز يومي، ولذلك يحتاج إلى جهود كثير من الباحثين. ولصعوبة المشروع وتعدد مستوياته يبدو أن أركون حريص على الحفر في جميع الاتجاهات والمجالات، تاركاً مهمة التعمق لجهود باحثين آخرين يمكن أن يجذبهم المشروع. من هنا تأتي صعوبة الحكم على المشروع حكماً نقدياً نهائياً، لأن ما يقدمه أركون هو كالهيكل العام والخطوط الرئيسية. وهناك دعوة مفتوحة للباحثين والدارسين إلى المشاركة في المشروع وإغنائه وإخصابه بالإضافة أو الحذف، أي بالنقد الحر الخلاّق. يقول أركون: «إن مشروعي العام يتعلق فعلاً بالقيام بدراسة نقدية - بالمعنى الفلسفي للكلمة - لشروط ممارسة الفكر الإسلامي عبر حلقات تاريخه الطويل. لهذا السبب فإني أرجو من القارىء ألاّ يطلق حكمه على كل كتاب منفصلاً على حدة، وحتى ألاّ يطلق حكمه على كل الكتب التي نشرتها حتى الآن بل ينتظر ويتروى قليلاً»(١٢).

والأسئلة التي يثيرها هذا المشروع كثيرة، والإشكاليات التي يواجهها لا حصر لها، فكيف يمكن على سبيل المثال ممارسة فكر نقدي حر من داخل «الفكر الإسلامي» بتاريخ تورطاته الأيديولوجية الطويل منذ لحظة اكتمال الوحي؟ وأي طاقة يحتاجها المفكر للخروج من هذه الورطات التي لم يكد ينجو منها اتجاه أو مفكر، بما في ذلك الفكر العقلاني النقدي الحر الممثل في

وظائف معينة، وهذه هي القراءة التراجعية(...) ولكن ينبغي ألا نهمل في الوقت نفسه مسألة أن هذه النصوص القديمة لا تزال حية وناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم بصفتها نظاماً أيديولوجياً خاصاً من الاعتقاد والمعرفة يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله. لهذا السبب ينبغي علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة، ثم تولّد مضامين ووظائف جديدة. وهذه هي المنهجية التقدمية» (السابق، ص ١٦٤).

(١٢) **الفكر الإسلامي**، ص ٢٧٧.

التيار الاعتزالي والفلسفة الرشدية؟ وإلى أي حد يمكن للقراءة التفكيكية أن تساعد في عملية الاختراق، اختراق تلك الحجب الأيديولوجية، وصولاً إلى قراءة النص الأصلي قراءة تزامنية كلية؟! وهل هذه الرحلة العلمية ـ التي تعتمد منهج التحليل الأركيولوجي ـ قادرة على تحقيق تلك الغايات؟ أو بعبارة أخرى هل تلك الغايات مشروعة معرفياً؟ وهل يمكن للباحث ـ أي باحث ـ أن يتجاوز طبقات التراكم الدلالي والسيميائي الكثيفة لكي يصل إلى المعنى السيميائي «الأصلي»؟ وهل ثمة وجود فعلي لهذا المعنى «الأصلي»؟

تلك كلها أسئلة يثيرها مشروع أركون، وكلها أسئلة مشروعة وحرجة، خاصة في إطار مستوى الوعي الذي يتحرك فيه الخطاب الإسلامي الذي يسعى أركون لتنشيطه بالنقد الحر. إنه خطاب حريص أشد الحرص على طابعه الكلاسيكي، خطاب يتمسك بلغة تحليل وأدوات فهم متخلفة عن لغة العلوم المعاصرة في الوعي الغربي، وهذا التعارض بين اللغات هو منشأ سوء الفهم وسوء التقدير الذي يعوق أي محاولة للبحث النقدي الحر. ومما يساعد على تعقيد الموقف ـ بالنسبة إلى أي خطاب علمي ـ هو طبيعة التناقض الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، وهو تناقض يكرّس هيمنة الخطاب الإسلامي المدرسي.

□ □ □

يعيش العالم الإسلامي لحظتين متناقضتين تؤديان إلى حالة من الشيزوفرانيا الاجتماعية والفكرية: لحظة التقدم المادي التكنولوجي التي أنتجها الوعي الأوروبي، وهي لحظة يحيا فيها الإنسان المسلم بكل كيانه، وبكل تفاصيل حياته اليومية، واللحظة الأخرى لحظة الوعي الديني، وهو وعي لم يتطور تطوراً جذرياً منذ القرن الرابع الهجري، الحادي عشر الميلادي. وهذا التناقض بين اللحظتين هو

الذي يجعل الطبيب المسلم قادراً على ممارسة العمل في عمليات التخصيب في أنابيب الاختبار دون أن تتطور رؤيته إلى نفسه وإلى الواقع بحكم هذا التطور العلمي الذي يمارسه. إنه قادر على الفصل بين الممارسة العلمية داخل المعمل وبين الاندماج في الوعي الأسطوري خارجه.

هذا الموقف المعقد اجتماعياً وفكرياً يزرع في اللاوعي الجمعي حالة من الخوف من تطبيق مناهج الدرس العلمي في تطوراتها المعاصرة على مجال الفكر الديني. هناك دائماً ذلك الذعر على الحساسية الدينية من أن يصيبها ضرر الامّحاء والزوال إذا اقترب منها أحد بمناهج علمية غير مألوفة بالنسبة إلى الخطاب المدرسي. إن الانخراط التام في ممارسة العلم قد يؤدي إلى «إلغاء» حقيقة الوحي والرسالة السماوية، هكذا يعتقد الناس، خاصة إذا تمّ تناول مسألة الوحي والدين تناولاً علمياً يتجاوز حدود الأطروحات الأيديولوجية الأثيرة جداً على قلب الفكر الديني الكلاسيكي. هكذا ينشأ «التعارض الثنائي الغالي جداً على الفكر الإصلاحي ما بين رسالة متعالية، نهائية، ثابتة لا تتغير ولا علاقة لها بأية رسالة أخرى من جهة، ثم تاريخ البشر المصنوع من أحداث مرحلية أو ظرفية عابرة من جهة أخرى»(١٣).

هذا الموقف الإبستيمي حاضر بدرجة أو بأخرى في قلب مشروع «الفكر النقدي الحر»، حاضر فيه بالسلب كما هو حاضر بالإيجاب. وقد أشرنا إلى حضوره الإيجابي من حيث هو موضوع للنقد وكشف قناع الأيديولوجيا عنه، فهو حاضر إيجابياً من حيث هو نقيض ممدد فوق مائدة التشريح النقدي. لكن هذا الحضور الإيجابي ليس كل القصة، فللحضور وجهه السلبي المتمثل في

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

كونه يتحول إلى قوة «قمع» داخل بنية الخطاب النقدي الحر، بمعنى أنه يمثل نوعاً من «الرقابة» الداخلية التي يمارسها الخطاب على نفسه. ورغم أن الخطاب النقدي الحر يحاول اختراق مساحات «اللا مفكر فيه» و «غير المسموح التفكير فيه»، أي رغم أنه يحاول اختراق جميع الأسوار المفروضة فثمة أسوار لا يسمح لنفسه باختراقها.

ورغم أن أركون يدرك جيداً «عدم التعارض» بين تطبيق المناهج العلمية في دراسة الإسلام وتراثه وبين «العقيدة» نفسها، من حيث هي قوة روحية محرّكة وفاعلة، فإن هذا الوضع «الإبستيمي» المشار إليه في الواقع الإسلامي يجعله دائماً في حالة «حذر». هذا «الحذر» ناشىء عن رغبة عميقة في الوصول إلى عقل القارىء العربي المسلم وقلبه، دون التضحية في سبيل ذلك بالدقة والمنهجية والصرامة المعرفية. إن وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثم تتبع مصدر الدين من حيث هو أحد مكونات تلك التاريخية، لا يعني ـ فيما يرى أركون ـ «أنه ينبغي أن نهجر... مفهوم كلام الله الموحى به في القرآن.، وكل الفكر الإسلامي لا يمكن بعد الآن أن يتحاشى الدروس الجديدة، حتى بالنسبة إلى الوعي الغربي، لتاريخ الأديان، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، والسيكولوجيا الاجتماعية، والتحليل النفسي والألسنيات: أي باختصار كل علم يتعذّر الوصول إليه الآن عن طريق اللغات الإسلامية الأساسية. إن الأمر يتعلق بطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التي فتحها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة للمرة الأولى في تاريخ الأديان، خارج نطاق أي تيولوجية»[١٤].

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢١

لكن ليس المهم هو ما يعتقده أركون في هذا الصدد، فالقارىء العربي في الشروط الإبستيمية المشار إليها سيظل يتشكك في «حسن نوايا» أي باحث من طراز أركون. والأخطر من ذلك أن سلاح «التكفير» والوصف بالإلحاد والردة جاهز ومشرع في أيدي ممثلي الخطاب الديني الشائع والمسيطر. وأعنف من ذلك موقف ممثلي السلطات السياسية ـ الذين ينازعون الإسلاميين سلطة الحديث باسم الإسلام الصحيح ـ الذي قد يصل إلى فرض أنواع مختلفة من «العقاب» الصريح أو الضمني على مثل ذلك الطراز من البحث. من هنا منشأ «الحذر» الذي يتآلف مع «التضامن التاريخي» ليتولد عنهما معاً «بعض الترضيات».

□ □ □

كيف يمكن قراءة القرآن قراءة «كلية» مع الاحتفاظ بمفهوم «التاريخية»؟ هذا سؤال أولي وبديهي، لأن إعادة وضع النص في التاريخ يعني النظر إليه في «تكوّنه»: كيف تكوّن وتركّب من خلال «النزول» على مدى بضع وعشرين سنة كانت الآية أو الآيات تتلبّس ببعض الوقائع الجزئية، وبنية النص كما هي في المصحف الآن مخالفة في ترتيب الآيات والسور ـ كما هو معروف ـ لترتيب النزول، أي لسياق التكوّن؟ إن القراءة الكلية التي يسعى أركون لتحقيقها تتعارض تعارضاً شبه تام مع محاولة تحقيق إعادة وضع النص في التاريخ. وليس كافياً لتجاوز هذا التعارض تلك التفرقة التي يصطنعها أركون بين الظاهرة «القرآنية» والظاهرة «الإسلامية»(١٥). إن هذه التفرقة في الواقع تفرقة شكلية، فالظاهرة القرآنية ـ بحسب أركون نفسه ـ ظاهرة لغوية تعتمد على المجاز من أجل «خلق الرأسمال الرمزي». لكن ذلك الخلق يتم عبر تحويل

(١٥) المصدر نفسه، ص ٧٢.

التاريخي المولّد لتلك اللغة إلى متعال عن طريق حجب وطمس الشروط الفعلية لهذا التوليد والإنتاج. إن اللغة المجازية تنبثق إذاً من شروط ممارسة اجتماعية تاريخية، لكنها تقوم بحجب هذه الممارسات لصالح الدلالة الرمزية التي لا بد منها من أجل التوصل إلى التصورات الأكثر دواماً(١٦).

ومعنى ذلك أن الظاهرة القرآنية متولدة أساساً من التاريخ، لكنها تعيد إنتاج دلالات أكثر دواماً، تلك الدلالات هي التي انبنت عليها الظاهرة الإسلامية. والنظر إلى القرآن نظرة كلية هو إسقاط أحدثته الظاهرة الإسلامية على الظاهرة القرآنية إذا ظللنا نستخدم لغة أركون. وبعبارة أخرى: إن اللغة المجازية للقرآن تنقل التاريخي والاجتماعي بالتسامي إلى مجال المطلق، ثم تعيد توليد التسامي وتضفيه على التاريخي والاجتماعي في كل مرحلة. من البديهي أن ذلك يحدث بفعل انفتاح دائرة «التأويل». ودائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة «الكلية» على الظاهرة القرآنية، التي هي ظاهرة في تاريخيتها مجزأة. من هنا لا يصح استنتاج أركون أن «كلية» النص هي كلية جوهرية ثابتة في طبيعته، إلاّ إذا كان هذا الاستنتاج من قبيل «الترضيات الضمنية».

من المؤكد أن القرآن أحدث تجديداً معنوياً ـ سيمانتياً ـ عن طريق استخدام المجاز، وعن طريق هذه اللغة المجازية تكتسب اللغة الدينية رمزيتها القابلة دوماً للانفتاح من خلال دائرة «التأويل» المشار إليها(١٧)، ومن المؤكد كذلك أن للغة القرآنية سيميائيتها الخاصة على مستوى بنيتها الكلية من جهة (مرسل ـ وسيط ـ مستقبل ـ جماعة ـ تأويل) وعلى مستوى مخاطبتها للوعي الكلي عن طريق

(١٦) **تاريخية الفكر**، ص ٤٠ ـ ٤١. وأنظر أيضاً: **الإسلام، الأمس والغد**، ص ٢٠٢.

(١٧) **الإسلام، الأمس والغد**، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

القلب أو اللب والشعور من جهة أخرى[١٨]، لكن الأهم من ذلك أنها تحول «العالم» إلى «علامة» دالة على المطلق، علامة كلية متجزئة إلى مجموعة من العلامات الفرعية (الآيات). تحيل اللغة القرآنية إلى بنية العالم تلك عن طريق خلق حالة من «الإبهار» في وعي المتلقي أمام معجزة الخلق التي تتجاوز الإنسان[١٩]، وكان يمكن لأركون أن يقف عند البنية الكلية للقرآن المتماثلة ـ من حيث الشكل ـ مع بنية العالم كما صاغتها اللغة القرآنية نفسها: أعني نصاً متسلسلاً مكوناً من آيات وسور (آية بمعنى علامة وبمعنى الوحدة اللغوية المستقلة في القرآن، وكلا الاستخدامين موجود في لغة القرآن) هي كلام الله، كما أن العالم هو فعل الله.

لكن أركون راح يبحث في «كلية» النص في «الظاهرة الإسلامية» رغم أنه بدأ من إقرار الاختلاف بينهما. راح يبحث عنها في «التقمص الجسدي» المتمثل في الشعائر الدينية، وذلك على أساس أن مجازية القرآن، أو بالأحرى تشكيلته المجازية، لا تقع في النص وحده، بل في تحول النص إلى ممارسات شعائرية وتلاوة تعبدية[٢٠]. لكن هذه «الكلية» تكون كذلك من منظور المسلم الذي يمارس فعل التقمص، وليس من الضروري أن تكون كذلك من منظور التحليل العلمي الذي يسعى إلى تحقيق قراءة تزامنية ذات طابع تاريخي. في هذا الدمج بين «الكلي» و «التاريخي» نلمح بعضاً من تلك «الترضيات الضمنية» التي أشار إليها أركون في خطابه.

مما يدخل في باب «الترضيات» أيضاً إصرار أركون على مجازية

(١٨) **الفكر الإسلامي**، ص ٧٢.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.
(٢٠) أنظر: **الفكر الإسلامي**، ص ٢٠١، ٢١٨ ـ ٢١٩، ٩٧٢ هامش رقم (٤).

اللغة الدينية بصفة عامة واللغة القرآنية بصفة خاصة، ورفضه للتفرقة المعروفة في علوم القرآن بين المكي والمدني في القرآن، وهي تفرقة لا تتناول المضمون فقط بل تطال اللغة والأسلوب. وفي تحليله لسورة التوبة يضطر إلى الإقرار بأنها استثناء من الطابع المجازي للغة الدينية(٢١)، والحقيقة أن إصرار أركون على «مجازية» اللغة الدينية نابع من مفهومه للكلية السابق الإشارة إليه، وهو مفهوم يعتمد على عدم الفصل بين المجاز «اللغوي» والمجاز بالمعنى الأنثروبولوجي. إن عملية التقمص الجسدي المتمثلة في أداء الشعائر تحول النص إلى مجاز بالمعنى الأنثروبولوجي، وغاية كل مسلم أن يصبح قرآناً متحركاً للاقتداء بالنبي الذي قالت عنه زوجته السيدة عائشة: «كان خُلُقه القرآن». وقد عمق متصوفة الإسلام هذا المفهوم لفكرة القرآن المشخّص المتحرك من خلال «الأفراد». وخلاصة القول إن تلك «الكلية» قيمة مضافة من «الظاهرة الإسلامية» على «الظاهرة القرآنية»، ولذلك تتعارض مع مفهوم القراءة التزامنية لتقع في باب القراءة الإسقاطية.

إن القراءات المتعددة للنص القرآني في تاريخ الفكر الإسلامي تختلف حول موضعة «المجاز» في القرآن من جهة، وتختلف حول موضعة «الغامض» و «الواضح» ـ ما يعرف بإشكالية «المحكم والمتشابه» في علوم القرآن ـ من ناحية أخرى. وخلافهم حول المجاز معروف، لدرجة أن هناك من ينكرون وجود المجاز لا في القرآن فحسب، بل في اللغة أيضاً(٢٢) وهذا الاختلاف حول المجاز فرع

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٢٢) الظاهرية وابن تيمية وابن القيم، أنظر: ابن القيم، **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، (مصر، ١٣٨٠هـ)، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢. وفي الخلاف بين الفرق حول موضعة المجاز وحول المحكم والمتشابه انظر للكاتب: **الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، (دار التنوير، ط ٢، بيروت، ١٩٨٣).

لاختلافهم حول قاعدة التأويل، وإن كانوا قد اتفقوا جميعاً على أن «المحكم/ الواضح» هو الذي يمكن على أساسه فهم «المتشابه/ الغامض». ويمكن النظر إلى هذا الاختلاف حول موضعة المحكم والمتشابه باعتباره خلافاً حول بنية النص، أو بالأحرى حول «مركز» إنتاج المعنى والدلالة. وذلك كله يؤكد أن التعامل مع النص القرآني بوصفه وحدة دلالية كلية لها مركز وأطراف هو تعامل نابع من تطور «الظاهرة الإسلامية» في التاريخ. لقد كانت مهمة «التأويل» في تاريخ الفكر الإسلامي دائماً إزالة «تعارضات» دلالية بين بعض أجزاء النص، دون إدراك أن هذه «التعارضات» ناشئة عن التعامل مع النص بوصفه وحدة كلية. وهي تعارضات تسهل إزالتها بالعودة إلى سياق التنزيل، وهو ما يعرف بأسباب النزول.

من الضروري قطعاً لدراسة آليات اللغة الدينية، والكشف عن طريقة اشتغالها بتحويل التاريخي والنسبي والظرفي إلى مطلق ودائم «تجاوز علم أسباب النزول بتأمل شروط صلاحية كل مرور من السبب الذريعة إلى الحكم الشرعي. حتى تلك الوثبة الروحية الداخلية لإطلاق طاقة التأمل لإدراك المطلق ترتكز بشكل ما على التجربة المحسوسة، أي على التاريخ»(٢٣). لكن هذا التجاوز ـ الذي حققته دراسات أركون بعمق ـ لا ينفى أهمية علم أسباب النزول لإعادة وضع النص في التاريخ. إن الزمن القرآني يتشكل أساساً من خلال الزمن المحدود (الواقعة) بعد أن يعيد غرسه في كلية الزمن اللامحدود(٢٤)، لذلك يجب أن تهتم القراءة التزامنية باستعادة الزمن المحدود، بدلاً من الاستغراق في «كلية» الزمن اللامحدود. ودراسات أركون التطبيقية تنجح إلى حد كبير في ذلك، بحيث يبدو أن الإصرار على «الكلية» بوصفها صفة جوهرية يكاد يخرج

---

(٢٣)، (٢٤) **الفكر الإسلامي**، ص ٩٢.

بالتحليل العلمي من دائرة «الترضيات» ويقترب من دائرة «الأيديولوجيا».

□ □ □

من المؤكد أن قراءة أركون العميقة للتراث الإسلامي وللنصوص التأسيسية قد مكّنته من وضع يده على أهم آليات اشتغال اللغة الدينية: تحول اللحظي والتاريخي إلى مجال المطلق باستخدام المجاز وعمليات الحذف والإضافة، وما يفضي إليه كل ذلك من ارتهان العالم كله في دائرة المطلق والأبدي. وقد تمكن من ذلك كله بفضل اتخاذ منهجية أساسية من الألسنية والسيميولوجيا، بوصفها علوماً تهتم جيداً بالسؤال المركزي عن انبناء المعنى وإنتاجه أو انحلاله وانحجابه. وهي علوم تفترض أن «تاريخيتنا هي بالضبط نسيج من العلامات والرموز التي نستثمر (نوظف) فيها رغائبنا وهلوساتنا وطوباوياتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا وإخفاقاتنا، ثم صراعنا ضد الموت»[٢٥]. أي أنها باختصار تتعامل مع الكائن الثقافي في تاريخيته: الإنسان، بوصفه كائناً منتجاً للمعنى الذي يعيش فيه ومستهلكاً له في الوقت نفسه.

لكن أركون مسكون علاوة على ذلك بهاجس خصوصية «اللغة الدينية» التي تحتاج لدراستها إلى إبداع ألسنية خاصة، وذلك رغم النجاح الذي حققته قراءته من خلال الألسنية العامة والسيميولوجيا. ما مصدر هذا الهاجس؟ هل هو كون اللغة الدينية حظيت «بامتياز تقديم التعبيرات الأولى النموذجية للحالات المحدودة للوضع البشري؟»[٢٦]. أم لكونها لغة لا يمكن «اختزالها

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢٦) المصدر نفسه.

إلى مجرد لغة عادية كبقية اللغات. أي كلغة توصيل، ولا يمكن اختزالها حتى إلى اللغة الأدبية؟»[٢٧]. إن خصوصية اللغة الدينية تتجلى ـ فيما يرى أركون ـ في تجاوزها للغة التوصيل، لأنه عندما «يصلي شخص ما بلغة دينية معينة سواء أكانت لغة القرآن أم التوراة أم الإنجيل أم أية لغة أخرى فإنه لا يعبّر بواسطة الكلمات التي يلفظها بقدر ما يعبّر بواسطة الطقوس والشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالة التي لا يمكن للدارس المحلل أن يتجاهلها إذا ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبار كل مستويات الدلالة والمعنى الخاصة باللغة الدينية»[٢٨].

لكن هذه الخصائص ليست قاصرة على اللغة الدينية، فكل نظام لغوي ثانوي يمكن أن يتحول إلى مجال الدلالة السيميولوجية فيَنتج مستوى معقد من الدلالة يتجاوز دلالة المنطوق اللغوي، فالأناشيد الوطنية والشعارات الكفاحية السياسية والصيغ الجنائزية، وعبارات التحية والوداع واللقاء، كلها تتجاوز دلالتها دلالة المنطوق اللغوي، خاصة في السياقات الاحتفالية. لا ننكر بالطبع أن للغة الدينية خصائصها، لكنها خصائص لا تخرجها كلية عن نطاق اللغة، كما أن للغة الشعر خصائصها التي لا تخرجها عن نطاق اللغة. والألسنيات والسيميولوجيا لا يقصران مجال اهتمامهما على النظم العامة للغات، بل يهتم كل منهما بالأنساق الفرعية والثانوية، من هنا تنبع خصوبة هذه المنهجية التي طبقها أركون بمهارة مضيفاً إليها بعض الإضافات التي تفرضها طبيعة المادة التي يقوم بدراستها.

في تقديرنا أن ما يميز اللغة الدينية ـ من منظور أركون ـ ويحدد خصوصياتها أنها لغة تستمد قوة خاصة في «مجتمعات الكتاب» ـ

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٢٨) المصدر نفسه.

وفي المجتمعات الإسلامية بشكل أخص ـ من طابعها التيولوجي المحدد للسيادة العليا، التي تنبثق منها كل مشروعيات السيادة، في تلك المجتمعات. مرة أخرى ليست هذه خصيصة لها من حيث هي لغة، بل هي خصيصة يضفيْها المجتمع المؤمن بمصدر تلك اللغة العلوي المفارق، والذي يحاول دائماً استمداد مشروعية وجوده من تلك القوة العليا ولما كانت كل القوى الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة تتعارك حول الاستئثار بتلك المشروعية، فإن اللغة الدينية تكتسب والحال كذلك طاقة هائلة وقدرة على «الحشد» يصعب تجاهلها. لكن هذا العراك السياسي الاجتماعي أدى ـ فيما يرى أركون ـ إلى «ضعف تيولوجيا التراث»، بمعنى أن كل أنواع التجديد الحاصلة في الحياة الاجتماعية واليومية بعد فترة القرآن والحديث تبدو شاذة وغير مشروعة إن لم تخلع عليها مشروعية أصول الفقه. ولكن هذه المنهجية الأخيرة بحدودها الثابتة التي رسخها التراث تبدو أضيق من أن تستوعب كل الابتكارات والمستحدثات التي لا تزال تحصل حتى هذا اليوم. ولذا ينبغي تجديد المنهجية بشكل جذري وإلاّ بدا المجتمع كله وكأنه يعيش حالة اللامشروعية أو حالة «الجاهلية»(٢٩).

هل يمكن أن نفترض أن بحث أركون عن «ألسنية جديدة» خاصة باللغة الدينية ينبع من ذلك الإحساس بالحاجة إلى إعادة ترميم «التيولوجيا» التي فقدت مكانتها نتيجة لهذا التنازع على المشروعية من جهة، والاعتماد على منهج علم «أصول الفقه» التقليدي من جهة أخرى؟ وهل يمكن القول إن هذه المحاولة تدخل في إطار التعبير عن موقف «التضامن التاريخي» مع مجتمعه، وهو التضامن الذي يتطلب بعض الترضيات؟ إن مشكلة الفكر الأصولي فيما

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٣ (تعليق المترجم د. صالح هاشم).

يرى أركون أنه يتصور إمكان فك شيفرة اللغة الدينية «اعتماداً على علم النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى»، وهي أدوات غير كافية على الإطلاق. لكن الأدوات والمناهج المستحدثة في إطار الفكر الغربي، والجديد على الوعي الغربي نفسه ـ تاريخ الأديان، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا الدينية، والسيكولوجيا الاجتماعية، والتحليل النفسي والألسنيات ـ من شأنها أن تثير فزع الخطاب الإسلامي والهيئة الاجتماعية من خطر التضحية بمفهوم كلام الله الموحى به في القرآن كما سبقت الإشارة.

ولا حل لهذا التعارض المتجذّر في الموقف الإبستيمي إلاّ بالبحث عن تيولوجيا جديدة تتجاوز الموقف التيولوجي القديم، تيولوجيا تتقبل مناهج الدرس المعاصر. وبعبارة أخرى يمكن القول إننا داخل مشروع أركون نتحرك في دائرة: محاولة قراءة التراث والدين قراءة تاريخية «خارج نطاق أي أسبقية تيولوجية»[٣٠]. لكن هذه القراءة من شأنها أن تثير الفزع والاعتراض والرفض؛ هذا بالإضافة إلى حاجة المجتمعات الإسلامية إلى مشروعية تستند إليها، مشروعية دينية تحتاج بدورها إلى تيولوجيا تحتاج إلى تأسيس جديد. يقول أركون:

> «أرجو أن يكون القارىء قد فهم أني لا أستبعد التيولوجيا من حقل التفحص والدراسة الخاصة بالإنسان والمجتمع. ولكن ينبغي على التيولوجيا أن تخضع للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية. ولكي تحقق ذلك ينبغي عليها أن تستعيد من جديد دراسة كل مسألة الوحي استناداً على معطيات جديدة»[٣١].

ومما يؤكد الافتراض بأن هذا كله نابع من موقف «التضامن

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢١.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

التاريخي» ـ وهو ليس تضامناً قاصراً على المجتمع الإسلامي الذي ولد فيه أركون، بل هو تضامن مع «مجتمعات الكتاب» كما سبقت الإشارة ـ أن أركون حين يتحدث عن خصوصية اللغة الدينية يدمج في كلامه إشارات إلى التوراة والإنجيل. وحين يتحدث عن مشروع التيولوجيا الجديدة لا يكون حديثه قاصراً على التيولوجيا الإسلامية بل يتناول مشروعاً أوسع هو «تيولوجيا الكتابات المقدسة». إن القرآن من منظور أركون جزء من «الكتاب» الذي يضم كلاً من التوراة والإنجيل.

وهكذا يتسع مشروع أركون ليتجاوز مسألة تنشيط الفكر الإسلامي إلى محاول وضع تيولوجيا جديدة: «إذا كان صحيحاً أن الكلام المحفوظ في (الكتابات المقدسة) أو (الكتاب) كما يقول القرآن، يمتلك حتى اليوم طاقة إثارة رمزية، وفضاء من التساؤل المنعش، ومنبعاً يرده الجميع، فإنه يصبح لازماً أن نخلق الشروط الثقافية التي تسمح بأن نتعرف بالإمكانات الكامنة الإيجابية الموجودة في كل التراثات المقدسة من توراة وإنجيل وقرآن. يفترض هذا العمل مسبقاً إيجاد تيولوجيا جديدة للوحي، هذه التيولوجيا التي لم يتكلم عليها أحد حتى اليوم، وذلك لأن ما يهم كل أمة دينية حتى الآن هو تقوية التلاحم النضالي بين أعضائها وذلك بتركيزها على الموضوعات الأكثر تراثية للتمجيد الدفاعي أو الهجومي»[٣٢]، ويقول:

«إن الأمر لا يخص فقط الدعوة إلى السماح بتعايش الخطابات الثلاثة التي يصف بها كل تراث نفسه. وإنما ينبغي علينا أولاً أن نوضح بجلاء الظروف التاريخية والنفسية والأنثروبولوجية لانبثاق كل تراث منها وآلية اشتغاله الوظائفية. ثم ينبغي أن

(٣٢) **تاريخية الفكر**، ص ١٩٠.

نفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى التراثات التوحيدية الثلاثة عندئذٍ يصبح ممكناً تأسيس الروابط بين الكتابات المقدسة والوحي والتراث في مجتمعات الكتاب»[٣٣].

□ □ □

البداية في تنشيط الفكر الإسلامي هي خلق فكر نقدي حر من ناحية، وإعادة التاريخية إلى قلب المجتمعات الإسلامية من ناحية أخرى. ولا يمكن إحداث هذا التنشيط إلاّ بالخروج عن المنهج الكلاسيكي المدرسي وتبني الآفاق المعرفية والمنهجية الجديدة حتى على الوعي الأوروبي عينه. وتطبيق هذه المنهجيات يمثل خطورة رفضها من جانب الخطاب الديني والهيئة الاجتماعية الخاضعين لأفق إبستيمي راكد ومتخلف، ويحتاج إلى جهود كثيفة لنقله إلى أفق إبستيمي آخر. والباحث ـ مهما بلغت موضوعيته ـ كائن اجتماعي تاريخي لا ينتج خطابه في فراغ بل يسعى دائماً ليموضع خطابه في قلب وعي أمته. إن له من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي قدرته على تجاوز الوعي السائد والمسيطر، لكن خطابه تتحكم فيه خطابات أخرى، تمارس عليه من الداخل دور الرقيب والمسيطر.

أركون على وعي لهذا كله، ولذلك أعلن «تضامناً تاريخياً» لا مع مجتمعه الإسلامي فقط، بل مع «مجتمعات الكتاب» وذلك تعبيراً عن محاولته الخروج من الوعي السائد بتأسيس وعي جديد لا يتصادم كلياً مع الرهان التاريخي لمجتمعه وأمته. هذا التضامن من شأنه أن يؤسس بعض «الترضيات». وهي التي حاولنا تلمس جوانبها في دراستنا هذه: خصوصية اللغة الدينية، الحاجة إلى ألسنية خاصة وتيولوجيا جديدة. وتبقى أسئلة تبرز أن المسألة مسألة

(٣٣) الفكر الإسلامي، ص ٤٧.

«ترضيات» ليس إلاّ: لماذا تتمثل اللغة الدينية في الكتب الثلاثة (التوراة والإنجيل والقرآن)؟ وماذا عن كتب الأديان الأخرى خارج دائرة السامية؟

إنه هاجس التعايش بين الخطابات الدينية الثلاثة من جهة، وبين الخطاب العلمي لأركون والخطاب الديني الإسلامي السائد والمسيطر من جهة أخرى، هو الذي يحرك خطاب أركون داخل تلك الدائرة: التحليل العلمي طبقاً لمنهجيات العلوم المعاصرة والحفاظ في الوقت نفسه على القوة الرمزية القادرة على بعث الحركة وإنعاش الروح. وهنا يمكن أن نلمس اختلاط الهاجس السياسي بالطموح المعرفي، وهو اختلاط لا ينجو منه خطاب. يبقى لخطاب أركون هذا الاعتراف العلني بتلك الهواجس، وهذه القدرة الفذّة على مقاومتها بالإصرار على الصرامة العلمية. إنها في النهاية «عدم البراءة» التي لا يخلو منها خطاب، وهل ننكر أن قراءتنا هذه لأركون قراءة بدورها غير بريئة؟!

[redacted]

الأسوة الحسنة

الطاعة لمحمد الإنسان
أم لمحمد الرسول؟

محمد شحرور

كاتب من سورية

إن السنّة: «هي كل ما صدر عن النبي (ص) غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير مما يصلح لأن يكون دليلاً لحكم شرعي». إن هذا التعريف للسنّة الذي وضعه الفقهاء هو السبب الكامن وراء ظهور علم الحديث لذا فإن مقالتي هذه المنطلقة من كتاب «تدوين السنّة»، ستقتصر على التعليق على تعريف السنّة كما ورد وإبداء رأي آخر في تعريف السنّة.

وأبدأ ابتداء من التعريف: لقد تم تعريف السنّة من قبل الناس، وليس من قبل الله سبحانه، وكل تعريف ورد عن الناس قابل للتجاوز وإعادة النظر على مر العصور. فالله سبحانه بعث محمداً رسولاً بالحق إلى الناس كافة، وليس إلى العرب فقط، وإلى أن تقوم الساعة، وليس إلى القرن السابع فقط، إنطلاقاً من قوله تعالى: ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض﴾ (الأعراف ١٥٨).

من هنا ننطلق في تشخيص المشكلة الأولى للسنّة، مشكلة أن الوحي الإلهي كان إلى الناس كافة، وأن التطبيق الإنساني كان في حيّز شبه جزيرة العرب في القرن السابع، وكيف يمكن التوفيق بينهما.

لقد كان العرب عند بعث النبي يتألفون من قبائل وعشائر، بكل ما تعني هاتان الكلمتان من علاقات اجتماعية واقتصادية وعرفية، وبكل ما يعني القرن السابع من مستوى معرفي وعلاقات إنتاجية، ولقد تمّ تعامل النبي مع هذه المستويات بكل براعة، آخذاً بعين الاعتبار عالم الحقيقة الذي وجد فيه، ولم يكن حالماً ولا متوهماً في أقواله وأفعاله وطريقة تعامله الموضوعية المباشرة مع مجتمعه. هذه الناحية تعطينا مدلولاً متطوراً للسنّة النبوية الشريفة من حيث تحويلها لأوامر الإلهية إلى عالم النسبية المحدود في القرن السابع وشبه جزيرة العرب، فيما يتعلق بالرسالة (أم الكتاب)، وتحديد خطوط عريضة غير تفصيلية لفهم النبوة (القرآن) بما يتناسب مع الأرضية المعرفية السائدة في القرن السابع. فإذا اعتبرنا هذا التحويل، نكون قد وضعنا أيدينا على السنّة في مفهومها الصحيح المتطور الصالح لمتغيرات العصور، وتصبح السنّة بالتعريف منهاجاً في تطبيق أحكام الكتاب، آخذين بعين الاعتبار عالم الحقيقة الموضوعي، ليغدو ما فعله وقاله النبي هو الاحتمال الأول في تطبيق كتاب الله، وهو الثمرة الأولى في تطبيق هذا الكتاب وليس الوحيد وليس الأخير.

إنطلاقاً من هذا نستطيع أن نفهم:

١ ـ لماذا لم يحدد النبي أسلوب الحكم ونمطه، لأنه لوفعل لأطر الإسلام تأطيراً لا خروج منه، ولناقض بهذا حركة التاريخ وهذا يؤكد أنه نبي ورسول وليس مجرد عبقري.

٢ ـ لماذا أمر بعدم تدوين الحديث، وذلك للتأكيد على الناس أن الأساس هو التنزيل الموحى إليه، وأن ما فعله وقرره كان تبعاً للأمور الظرفية التاريخية التي عاشها.

٣ ـ ظهور أحاديث الآحاد التي سمعها شخص واحد رغم أنه

ليس فيها ما يهم عامة الناس كجزء من رسالته، إذ لو كانت كذلك لأبلغها الرسول إلى الناس كافة، وليس إلى شخص أو اثنين، مما يعطينا دليلاً واضحاً على أن أحاديث الآحاد ليست من الدين في شيء. وما علينا لنتحقق إلاّ أن نقوم بحذف أحاديث الآحاد، ولنتأكد بأنفسنا من أن الإسلام لن ينقص شيئاً، إلاّ أننا نتخلص من العنت والتناقض في الأحاديث التي ليس لها أي محتوى اجتماعي أو ديني.

لقد تجرأ علماء الحديث على النبي وأثبتوا عليه أمراً لا نقبله نحن الآن من مدير مدرسة أو من مختار في قرية، لأن من أساسيات التشريع نشره وإعلانه على الناس، فإذا قال مدير المدرسة لأحد الطلاب أمراً ما، ثم جاء الطالب صادقاً ليقول بأن هذا الذي سمعه يهم طلاب المدرسة كلهم، وعليهم الأخذ به، فإننا نتهم مدير المدرسة بالتقصير في أداء واجبه، فكيف نجرؤ على توجيه هذا الاتهام غير المباشر إلى النبي؟

٤ - إن التوجيه الذي أصدره النبي بمنع تدوين أقواله الشخصية، توجيه صادق حدث فعلاً من الناحية التاريخية، فوجود علم الحديث يؤكده ولولا هذا التوجه لما كان ثمة علم اسمه علم الحديث، ولتم التسجيل، ولوصلنا الحديث كما وصلنا التنزيل الحكيم.

وإذا كان هناك من يدعي بأن بعض الصحابة سجلوا، فإننا لا نجد في كتب الحديث الستة من يقول بأن هذا الحديث مأخوذ من الصحيفة التي كتبها الصحافي فلان، ونعلم أن تدوين الحديث بدأ في بداية القرن الثاني الهجري وانتهى في القرن الثالث، وأن أول خليفة أمر

بتدوين الحديث وجمعه هو عمر بن عبد العزيز. كل هذه تشكل قرائن مادية تجزم بصحة هذا التوجيه، والغريب أن علماء الحديث دونوا حديث المنع هذا، رغم أنه يلغي كل العلم الذي سموه علم الحديث.

٥ ـ نفهم لماذا اعتبر المحدثون الصحابة فوق البشر، بخلاف المؤرخين، وذلك لكي يساووا في الحديث بين عمر بن الخطاب وأبي هريرة. فعمر بن الخطاب في التاريخ يختلف تماماً عن أبي هريرة، ولكنهما في علم الحديث سيان، حتى إن أبا هريرة أهم من عمر وأبي بكر وعثمان وعلي، لروايته أحاديث تفوق كثيراً ما ورد عن الخلفاء الراشدين مجتمعين، حتى إنهم ضربوا بشهادة عمر بن الخطاب بأبي هريرة عرض الحائط لأنهم لو أخذوا بها لأضطروا إلى حذف مئات الأحاديث المنسوبة إلى أبي هريرة، وقل مثل ذلك في عبد الله بن عباس الذي توفي النبي وعمره لا يزيد على ١٠ سنوات.

أما كيف تفهم آيات الذكر الحكيم التي أمر الله فيها بطاعة الرسول وفي مقدمتها قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون﴾ (النور ٥٦)، وقوله تعالى: ﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم﴾ (النساء ١٣)، وقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ (النساء ٥٩). وقوله: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله﴾ (النساء ٦٤). وقوله: ﴿قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين﴾ (آل عمران ٣٢). وقوله تعالى:

﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين﴾ (المائدة ٩٢). وقبلها آية الخمر والميسر.

أي كيف نوفق بين ما ورد في هذه الآيات وبين أن السنّة لا تعني الحديث وأن النبي قد امتثل تماماً لقوله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فيما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس﴾ (المائدة ٦٧). وأن النبي لم يقصر إطلاقاً في تبليغ رسالته؟ لنفهم ذلك، علينا أن نعلم أن الله سبحانه أمر بطاعة الرسول (الرسالة).

□ □ □

الرسالة جاءت من الله سبحانه فهذه الطاعة المأمور بها هي طاعة الرسول في أحكام رسالته، ولا تحمل صفة الإطلاق بتاتاً، فالنبي، طبقاً لما ورد في الذكر الحكيم، يحمل ثلاث صفات أساسية، جاءت في قوله تعالى: ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليماً﴾ (الأحزاب ٤٠)، فهذه الآية تضع النبي في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: مقام الإنسان (محمد الرجل).

المقام الثاني: مقام النبوة (محمد النبي).

المقام الثالث: مقام الرسالة (محمد الرسول).

إلاّ أننا لا نرى في الذكر الحكيم آية تقوم (أطيعوا محمداً) أو آية تقول (أطيعوا النبي) لقد جاءت الطاعة فقط لمقام الرسول، وبما أن محمداً إنسان يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق ويحزن ويفرح ويغضب ويرضى كغيره من الناس، فكثير من الأقوال والسلوكيات التي قام بها، اعتبرناها حديثاً وسنّة، وجزءاً من الشريعة الإسلامية رغم أنها من مقام محمد الرجل، كاللباس والطعام، أي إن محمداً

الرجل كان إنساناً عربياً يعيش مع قومه، وهو خير من أخيار، لكن سلوكياته لا يبنى عليها أي فقه وشرع. أما محمد النبي فقد كان القرآن نبوته، وأم الكتاب رسالته (الأحكام) والنبي لم يشرح نبوته لأحد، لأن نبوته هي الآيات المتشابهات (القرآن) القابلة للتأويل مع الزمن والتطور التاريخي، وهي التي تشكل آيات العقيدة، ولا يبنى عليها أي حكم شرعي، كقوله تعالى: ﴿إذا الشمس كورت. وإذا النجوم انكدرت﴾ وكالقصص القرآني حيث الآيات إخبارية تحتمل التصديق والتكذيب، ولا تحتمل الطاعة والمعصية، أوحيت إلى النبي الذي نقلها إلى الناس، وطلب الله من الناس التصديق بهذه الآيات إيماناً وتسليماً قبل أن تؤول وتصبح حقائق موضوعية، فتأويل الآية إدراكها وإبصارها، وعلى هذا فتأويل القرآن لا ينتهي إلا عندما تقوم الساعة. لذا فإن الآيات التي تبدأ بقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي﴾ لا تحمل في طياتها الطاعة والمعصية، أو الثواب أو العقاب، وإنما هي تعليمات جاءت للنبي خاصة أو للناس عامة لكنها لا تحمل صفة التشريع.

أما مقام الرسالة فهو الذي جاء فيه طلب الطاعة، والرسالة هي أم الكتاب، أي مجموعة التشريعات والأحكام التي جاءت للنبي وطاعتها مطلوبة من الله سبحانه ولها ثواب وعقاب، هذه الرسالة جاءت للناس كافة، وبلغها النبي بحذافيرها دون الاعتماد على أبي هريرة أو ابن عباس. وفي هذه الآيات أمرنا الله سبحانه وتعالى بنوعين من طاعة الرسول، النوع الأول هو الطاعة المتصلة بقوله تعالى: ﴿قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين﴾ (آل عمران ٣٢)، أي إن طاعة الرسول كطاعة الله تماماً، وبما أن الله حي لا يموت، ووضع الرسول معه في طاعة واحدة «أطيعوا الله والرسول» فهذا يعني أنها طاعة في حياة الرسول وبعد مماته، أي إن ثمة أموراً الرسالة طاعة الرسول فيها واجبة في

حياته وبعد مماته مثال ذلك كيفية الصلاة ونصاب الزكاة، فالصلاة والزكاة من فرائض الإسلام التعبدية (عبادات) والعبادات ثابتة لا تتطور ولا تتغير وهي مفصولة عن الدولة وأسلوب الحكم، والله سبحانه يعلم أنه لم يعطنا تفاصيل الصلاة والزكاة فأمرنا أن نأخذها عن الرسول. وهذه الناحية هي التي استند عليها كل العلماء الذين أسسوا السنّة، فبدأوا بالصلاة والزكاة ثم قفزوا إلى الاستنتاج الخاطىء بالتعميم. لقد أمرنا الله سبحانه بأن نأخذ الصلاة والزكاة (حصرا) من الرسول بقوله: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون﴾ (النور ٥٦)، ولا يمكن إسقاط هذا على اللباس وعلى غيره من العلاقات التي مارسها محمد الرجل، وهي علاقات تتبع مستوى التطور التاريخي للعرب آنذاك. لقد وصلتنا العبادات تماماً كما وصلتنا آي الذكر الحكيم بالتواتر الفعلي، ولا فضل في ذلك لفقيه أو محدث فحفظ الله سبحانه لنا الطاعة المتصلة بدون تدخل (العلماء) حيث أبلغ الرسول كل الأمور والعبادات التي تستلزم هذه الطاعة إلى الناس، وليس إلى شخص أو شخصين، ثم وصلتنا هذه كلها بالتواتر الفعلي، الذي يعتبر من أساسيات بناء المعرفة الإنسانية الإخبارية، لاستحالة تواطؤ الناس على الكذب. ومن هذا المنطلق نفهم قوله تعالى: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا﴾ (النساء ٨٠).

وأطيعوا الله والرسول ← من يطع الرسول فقد أطاع الله.

طاعة الرسول = طاعة الله.

الله حي لا يموت ← طاعة الرسول في حياته وبعد وفاته.

ونفهم لماذا أمر النبي بعدم تدوين الحديث ومحا بيده الشريفة ما كان قد كتب عنه، كما نفهم لماذا قال: (صلوا كما رأيتموني

أصلي) ولكنه لم يصلّ أمام شخص أو شخصين، أو علم الصلاة لشخص أو شخصين، فالعبادات لا تدخل في الآحاد، وإنما تدخل في التواتر ككتاب الله تماماً. ونفهم أن النبي لم يقصر أبداً في أداء ما طلب منه في مقام الرسالة. ونفهم لماذا التزم الصحابة الراشدون الأبرار بعدم تدوين الحديث.

□ □ □

أما الطاعة المنفصلة فنعرفها على ضوء الآية التالية: ﴿وإذ تتلى عليهم آياتنا بيّنات قالوا ما هذا إلاّ رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم وقالوا ما هذا إلاّ إفك مفترى، وقال الذين كفروا للحق لمّا جاءهم إن هذا إلاّ سحر مبين﴾ (سبأ ٤٣). ونرى في هذه الآية ثلاثة أقوال مختلفة:

القول الأول: ما هذا إلاّ رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم.

القول الثاني: ما هذا إلاّ إفك مفترى.

القول الثالث: إن هذا إلاّ سحر مبين.

ولهذا جاء فعل «قال» ثلاث مرات لاختلاف الأقوال. من هنا نفهم الطاعة المنفصلة التي جاءت في قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء ٥٩) ففصل طاعة الله عن طاعة الرسول، أي إن طاعة الرسول تختلف عن طاعة الله، لذا وضع مع طاعة الرسول طاعة أولي الأمر منكم، وبما أن أولي الأمر ليست لهم علاقة بصلاة أو بزكاة (عبادات) فهذا يعني أن الطلب يتعلق بطاعة الرسول في حياته فقط وبأمور لا تتعلق بالعبادات، ولكي يبيّن لنا هذا الأمر فقد أتم الآية بقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم

الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا﴾. والنزاع هنا ليس في العبادات، بل في أمور الحكم والمعاملات، لأنه دمج طاعة الرسول مع أولي الأمر منكم في شؤون الحكم والسياسة والاقتصاد والقوانين، وهل يطاع أولو الأمر بعد مماتهم؟

إن عدم التفريق بين الطاعة المتصلة (وأطيعوا الله والرسول) الطاعة المنفصلة (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ووضعهما في طاعة واحدة، يكشف لنا كيف تمّ دمج العبادات والمعاملات معاً تحت مصطلح واحد هو الفقه الإسلامي أو الشريعة الإسلامية، وكيف تمّ ترسيخ المساواة التالية:

وأطيعوا الله والرسول = وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول.

ومع دمج الطاعة المنفصلة مع الطاعة المنفصلة أصبحت طاعة أولي الأمر كطاعة الله تماماً في الصلاة والصوم (وهذا غير صحيح) فتم الاعتماد على أحاديث الآحاد لتغطية هذه الناحية، لإعطاء طاعة أولي الأمر الصفة الدينية القدسية، مما ساعد على ترسيخ الاستبداد السياسي، الذي غدا السمة الأساسية للحكم الإسلامي منذ عهد معاوية إلى يومنا هذا. وانظر معي كيف أن الفقه الإسلامي نشأ وترعرع تحت ظل هذا الاستبداد عينه. هذا فيما يتعلق بالعبادات، فماذا عن المعاملات التي ورد ذكرها في أم الكتاب كالإرث والعقوبات والأحوال الشخصية؟ وكيف نوفق فهمنا لها مع قوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا﴾ (الأحزاب ٢١)؟ فما هي هذه الأسوة في الرسالة التي يجب علينا أن نتبعها؟ والتي جاءت في صيغة أقل شدة من صيغة (وأطيعوا الله والرسول) والتي تعتبر خطاً عاماً وضعه الرسول للمسلمين، يأخذ معناه من تعامل النبي خلال

حياته مع آيات الأحكام، تطبيقاً على مجتمع بعينه يمر بمرحلة تطور تاريخي بعينها (هو المجتمع العربي في القرن السابع الميلادي).

جاءت الأسوة الحسنة بالرسول في المعاملات التي تقسم إلى شقين، الأول حدود الله، والثاني الأعراف. ففي المعاملات، تتميز رسالة محمد عن الرسالات التي قبلها بأنها رسالة حدودية، بينما جاءت الرسالات التي قبلها عينية حدية لمجتمع بعينه، في زمان محدد ومكان محدد، كرسالتي موسى وعيسى. فمن الأمثلة التشريعية العينية في رسالة موسى قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾ (المائدة ٤٥) التي نرى أنه لا يمكن تطبيقها في القرن العشرين، ولم يطلب أصلاً منا تطبيقها، وإنما هي مثال على التشريع العيني المباشر لبني إسرائيل منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة، وتنسجم مع درجة التطور التاريخي للإنسان في ذلك الوقت.

□ □ □

في رسالة محمد الأمر يختلف تماماً لكونها خاتمة الرسالات، وتتميز عن كل الرسالات التي قبلها بأن تشريعاتها حدودية، أعطت المجال للاجتهاد. والعقوبات فيها عن السرقة والقتل والزنى هي عقوبات الحد الأعلى، فقطع اليد هو الحد الأعلى لعقوبة السرقة وليس عين عقوبة السرقة، وعلى هذا حدد النبي طبقاً للوضع الاجتماعي التاريخي الذي يعيشه نصاب قطع اليد، فالأسوة الحسنة للرسول هي تحديد النصاب وليس عين النصاب المحد من قبله، أي إنه لا يجوز لنا قطع يد السارق في أي مجتمع ما لم تحدد السلطة التشريعية ما هي السرقة التي تستوجب قطع اليد، إذ قد تحصل آلاف السرقات ولا تقطع يد واحدة. فالأسوة الحسنة للنبي هي فتح باب الاجتهاد للناس الذي كان أسوتهم الحسنة فيه. وهنا تظهر لنا

قيمة السلطة التشريعية في تشريع ما تشاء حسب حاجات المجتمع، شريطة أن لا تتجاوز حدود الله الدنيا والعليا. لقد بلغت محرمات النكاح التي وردت في أم الكتاب ١٤، وهي الحد الأدنى لمحرمات النكاح، بدليل أن النبي زاد عليها، أي اتجه صعوداً، فكان لنا بذلك الأسوة الحسنة، أي على الإنسانية في سياق تطورها التاريخي أن تتجه نحو زيادة عدد المحارم في النكاح لا نحو النقصان، وكلما زاد عدد المحارم في النكاح زاد المجتمع بعداً عن المملكة الحيوانية. فالنبي في الزيادة منع الجمع بين البنت وعمتها والبنت وخالتها، ولم يمنع زواج بنت العم أو العمة أو الخال أو الخالة، لأن المجتمع القبلي العربي لم يكن في ذلك الوقت يسمح بذلك فأخذ بعين الاعتبار الأعراف، فالأسوة الحسنة بالرسول تتمثل في الحركة ضمن حدود الله، مضافاً إليها الأعراف السائدة، التي ليس فيها تجاوز لحدود الله. أما الأعراف التي تتجاوز حدود الله فقد ألغاها كما في أعراف الإرث مثلاً.

هنا نفهم لماذا لم يسمح الرسول بتدوين قراراته في التشريع، لأنها قرارات تمت ضمن شروط ظرفية تاريخية معينة، ولمجتمع بعينه، ولا تحمل الصفة الأزلية الأبدية كما فهمها الفقهاء والمحدثون، ولو فعل ذلك لأصبح شريكاً لله في التشريع، وحاشا لله أن يكون كذلك. لقد أوكل الله إلى الناس الاجتهاد في التشريع، وكان النبي أسوتهم، لكنه لم يعطِ الحق لأحد بأن يضع تشريعات سارية المفعول إلى أن تقوم الساعة. فصدق الخبر لا يعني إطلاقه، فالصدق شيء والمطلق شيء آخر، والخبر الصادق ليس من الضروري أن يكون مطلقاً. لقد وضع البعض الخبر الصادق عن النبي في عالم المطلق وبهذا وضعوا المادة الاسمنتية في تحجير الإسلام وتضييق الخناق على الناس، فالنبي (ص) في قراراته التشريعية كان الأسوة الحسنة في تعليمنا الاجتهاد، ولم يكن مشرعا مطلقاً أبدياً، لهذا لم

يأمر بتدوين ما فعل وما قال فإذا نظرنا إلى اجتهادات النبي رأيناها ضمن حدود الله، وكل خبر عن النبي فيه تجاوز لحدود الله كاذب بغض النظر عن الراوي، لأن النبي لا يلغي حدود الله، ومثل ذلك قول القائل أن السنّة ناسخة للقرآن وهذا غير صحيح.

لقد وضع الإسلام الأسس الأخلاقية للمجتمع في الوصايا، ووضع أسس الحكم في الشورى والعدل، والشورى تحمل مفهوماً نسبياً تاريخياً، وكذلك العدل يحمل المفهوم نفسه، لذا، بما أن محمداً نبي وليس عبقرياً فقط فهو لم يؤطر الدولة العربية التي أسسها، لأنه يعلم قول الله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه﴾ وإنما ترك التأطير لغيره لكي لا تأخذ صفة القدسية. فكل الاجتهادات التي قام بها الناس بعد وفاته، من أحكام ومن تأطير للدولة، هي اجتهادات خاصة بهم لا علاقة للنبي بها، فمنهم من التزم بالأخلاقيات والعدل، ومنهم من لم يلتزم. والدولة كما هو معروف لها جانب سياسي سلطوي، وهو جانب مهم جداً والصحابة في عهد الخلفاء الراشدين بشر، وليسوا فوق البشر أبداً، جرى عليهم ما يجري على كل الثورات الكبرى بعد قيامها، لذا فإن كل الأحاديث النبوية التي تتعلق بأولي الأمر والحكم لا أساس لها، لأنها تعني تأطير الدولة في إطار قدسي لا يتغير، والدولة متطورة متغيرة، لا يمكن تأطيرها تأطيراً أبدياً وإن صحت فهي نسبية تماماً.

□ □ □

الذي حصل فعلياً من الناحية التاريخية هو غياب السلطة التشريعية في الدولة العربية الإسلامية، وترسيخ الاستبداد السياسي، وإلغاء الشورى. وكان الاستبداد السياسي وقتل المعارضة والفتك بها بحاجة إلى شرعية، فتم دمج الطاعة المتصلة لله والرسول مع الطاعة المنفصلة التي يدخل فيها أولو الأمر في طاعة واحدة، وصار خروج

الخارجين على أولي الأمر خروجاً على طاعة الله، وسموهم البغاة، كمبرر لإعدامهم وإبادتهم. كما تمّ تبرير الظلم والفسوق للخلفاء والجور والظلم على الناس، بإعطائه الشرعية تحت شعار (أجمع جمهور العلماء) علماً أن مصطلح (جمهور العلماء) لم يظهر إلاّ بعد ترسيخ الاستبداد السياسي، وغياب السلطة التشريعية ومفهوم شرعية الحكم، حتى أصبح الحكم الوراثي والاستيلاء على الحكم بالقوة من أساسيات الشرع الإسلامي في الدولة.

ثمة حديث ورد في صحيح مسلم عن حذيفة بن اليمان أن النبي قال: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدايتي ولا يستنون بسنتي. وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جسمان إنس، قال قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال تسمع وتطيع الأمر، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع» (١ هـ).

هذا الحديث يعطي الشرعية لكل أنواع الحكم الاستبدادي المطلق، ومهما أذل الناس واستعبدهم فليس لأحد أن يثور عليه، وعلى هذا الأساس يعتبر جنكيزخان - نيرون - هولاكو - هتلر - ستالين حكاماً شرعيين لا تجوز مقاومتهم، فإذا استعرضنا كتاب الله، وكيف وصف الله الظلم والظالمين في عشرات الآيات لرأينا مدى الاستهتار في وضع أحاديث كهذه في الصحاح. ولا عجب، فاستناداً إلى أحاديث كهذه وكلها أحاديث آحاد، تمّ تبرير الظلم عند الحاكم وترسيخ الخنوع والقبول عند المحكوم، حتى أصبح ذلك من أساسيات الفقه الإسلامي[1].

(١) «ولا ينعزل الإمام بالفسق، أي الخروج على طاعة الله تعالى، والجور أي الظلم على عباده تعالى لأن الفاسق من أهل الولاية عند أبي حنيفة» **شرح العقائد**، ص ١٨٠ - ١٨١. وورد في حاشية الباجوري على شرح القربى أنه (يجب إطاعة الإمام ولو جائراً. وفي شرح مسلم يحرم الخروج على الإمام جائر إجماعاً) حتى أن صفة الاستبداد السياسي أخذت صبغة الاجماع (كذا).

لقد شغل الرئيس الأميركي السابق ريتشارد نيكسون في بلاده منصباً يعادل عندنا منصب السلطان أو الخليفة، ثم تمّ عزله من منصبه لثبوت تجسس حزبه في انتخابات عام ١٩٧٢، رغم أنه لم يأمر شخصياً بذلك، وكان كل ذنبه أنه علم وسكت!!

يقع هذا الحدث، في القرن العشرين، وفي الوقت الذي ما زال فيه فقهاؤنا وعلماؤنا يصرون على وجوب طاعة الحاكم ولو كان ظالماً فاسقاً، يضرب الناس ويغصب أموالهم، وعلى وجوب أخذ الخارجين على هذه الطاعة، وحتى تصفيتهم جسدياً. فكيف نقنع الناس والدنيا، بأن ديننا رحمة للعالمين؟ وبأن رسالة رسولنا صالحة لكل أهل الأرض في كل زمان ومكان؟ وكيف يمكن لإنسان عنده ذرة عقل، أن يقتنع بهذه الآراء الفقهية، في عصر ترسخت فيه حقوق الإنسان. وألغي فيه الرق وعبودية الإنسان للإنسان؟

إننا نرى، ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين، وكتب الحديث والتفسير مقدمة على التنزيل الحكيم في فهم الإسلام، أن نعيد النظر في الحديث وفي علم الحديث وفي مفهوم السنّة النبوية التي يؤطرها هذا العلم، ضمن المبادىء التالية:

١ ـ العبادات الثابتة، وصلتنا بالتواتر، الطاعة فيها متصلة لله ورسوله، ولا علاقة لهابالدولة المتغيرة المتطورة في بنيتها. فالإسلام لم يعانِ من أية أزمة في العبادات منذ وفاة الرسول الأعظم وحتى اليوم.

٢ ـ الإسوة الحسنة بالرسول تكون في المعاملات، التي تصرف فيها الرسول ضمن حدود الله. مراعياً في ذلك الأعراف والتقاليد والظرف الاجتماعي التاريخي، ما لم يكن فيها خارج الحدود واستبعاد كل حديث يناقض روح التنزيل ونصه.

٣ ـ تأطير الدولة وشكل الحكم هو من مهام الناس مع الالتزام بالشورى والعدالة النسبية، وكل حديث يتعلق بالحكم وطاعة الأمير وترسيخ امتياز من أي نوع لأحد مهما كان شأنه، باطل حكماً، لمخالفته التنزيل والعقل والتطور التاريخي.

كما نرى تقسيم الحديث إلى ثلاثة أقسام، وردت في قوله تعالى: ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم، ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾ (الأحزاب ٤٠).

١ ـ أحاديث محمد الرجل كالطعام والشراب وعلاقته بزوجاته واللباس والعادات وهذه غير ملزمة لأحد.

٢ ـ أحاديث الرسالة:

الطاعة المتصلة ← واجبة في حياته وبعد مماته.

الطاعة المنفصلة ← في حياته فقط كمؤسس دولة وقائد مجتمع.

٣ ـ أحاديث النبوة: أحاديث إخبارية فما وافق العلم والعقل أخذ به وما لم يوافقهما يتم تركه إلى أن يأتي يوم ويوافقهما.

[redacted]

مفهوم الله

من مستقبل ما بعد الموت
إلى مستقبل شؤون الحياة

احمد ظاهر

كاتب من سورية

مفهوم الله من أكثر المفاهيم شيوعاً لدى بني الإنسان على اختلاف أشكالهم وأنواعهم وأجناسهم. وأنه أكثر المفاهيم التي شغلت عقول وقلوب المفكرين ورجال العلم والدين. وعلى الرغم من شيوع المفهوم في كل الحقب الزمنية والحضارات التاريخية، إلاّ أن هذا المفهوم هو من أكثر المفاهيم التي تختلط فيها كل العناصر التي يتشكل منها الإنسان من خوف وأمن، حب وكره، خير وشر، قوة وضعف، جمال وقبح، حرية وضرورة إلى جانب كل المتناقضات التي تمثل جوهر وجود بني البشر.

وقد أسرف المؤمنون بوجوده والملحدون به في تأكيد وجوده أو عدمه. وهم بذلك لم يقصروا في شغل أنفسهم وغيرهم في الإجابة على السؤال: ما الله؟ وما هيئته؟ وما قدرة إرادته؟ وما سر كينونته الأزلية؟ وهل هو خالق الكون أم أن دافع الخوف لدى بني الإنسان كان وما زال على درجة حادة، بحيث قرر أنه لا بد من خلق إله له يعفر جبينه عند أقدامه صباحاً ومساء ضماناً للعالم المجهول؟

لا يصر هذا البحث على النظر في سر الله، ولا في فعله وقدرته،

ولا في قصة خلق العالم المحسوس والملموس، ولا يحاول الخوف من ماهيته أو أزليته، كما عبرت عنهما الديانات والفلسفات والآراء والمعتقدات الرافضة له أو القانعة بحمده. ولا يزج هذا البحث نفسه في متاهة البحث عن الآلية التي تقوم بالشرح والتحليل كالعقل أو الحس أو الحدس أو الإيمان. إن الذي يهتم به هذا البحث هو محاولة الإجابة على سؤال رئيسي شغل الباحث سنوات عديدة ومؤداه: كيف يمكن تسخير مفهوم الله في الفكر العربي الإسلامي لنقل المؤمن به من تجاوز تناقضات ذاته وتجاوز وجوده وأفعاله، وتغلبه على الخوف من الله التي يعتبرها رأس الحكمة؟ وفوق هذا وذاك كيف يمكن لمفهوم الله أن يفسر تفسيراً جديداً يؤدي بالإنسان إلى أن يحيا في المستقبل بدلاً من أن يظل قابعاً مع الأموات؟

□ □ □

ينطلق هذا البحث من قضية سهلة مؤداها أن الإنسان العربي المسلم إنسان يعيش في الماضي ومع الأموات، وهو أثناء ذلك يستعمل الله كأداة ضغط تشده باستمرار إلى الواحدية الصرفة. وقد نظر إلى التعاريف الإلهية نظرات متعددة أوضحها في الفكر اللاهوتي بصفة عامة «ذلك الشعور الباطني الذي يعتمد الإنسان عليه» وبذلك يكون الإنسان قد ربط وجوده بوجود الله، وربط مصيره بكل ما هو خارج عن إرادته الحقة. ونظرة أخرى مختلفة نوعاً ما عن النظرة الأولى ومؤداها «تلك القوة التي تهيمن على الكون لأنها صانعته وخالقته». إنها بلغة أرسطو «المحرك الذي لا يتحرك» فمنها تصدر الأشياء وإليها تعود. وعليه تكون القوة الإلهية هذه، مصدر الكون ومحوره وما الإنسان إلاّ إحدى المجرات الصغيرة التي تدور في فلكه.

ونظرة ثالثة إلى الله (وهي نظرة حديثة) تعتمد اعتماداً كلياً على موقعه من العلم أو موقعه من الدين. ويرى الفلاسفة اختلافاً في نظرتهم لإله موسى وعيسى ومحمد وغيرهم، بينما يؤكد اللاهوتيون أن إله الأنبياء المذكورين هو الواحد الأحد المعول عليه.

ومهما يكن من أمر فإن القضية هنا لا تغنينا عن البحث في هوية الله، وإلى أي من التعاريف السابقة ينتمي. إن الذي ننظر إليه هو ذلك الذي يحول نظرة الإنسان من الخوف إلى الأمن، ومن العقاب إلى الثواب، ومن الحب إلى مزيد منه وهكذا، وإذا سار الإنسان منذ أن ربط نفسه بإله ما، فقد صوّره على الشاكلة التي يريد. فمن إله بلا وصف محدد إلى إله اعتبره عدواً ثم حوله إلى رفيق. وعلى الرغم من صحة تسلسل هذه الأوصاف تاريخياً، إلاّ أنها تشير إلى اختلاف الأوصاف في كل مرحلة زمنية، وتتميز الفترة الأولى بتصوير متناقض الحدود في ذهن الإنسان، إذ يكون على درجة عالية من الأهمية بالرغم من عدم تحديده، وكل تصوير له لا يتعدى حدود العموميات التي قد تكون عاملاً مساعداً لخدمة الإنسان ولكنها تبقى غامضة الهوية.

وأما الإله العدو فهو الذي لا يعنى إلاّ بتحطيم الإنسان والعالم، ويمثل بدوره القوى العاتية وراء تصريف أمور العالم سواء كانت انجازات حضارية أو أي شيء آخر، إنه الإله الغاضب باستمرار والذي يتلذذ بأدوار القوة والعظمة. وهو بذلك يضع الحدود لهدف الإنسان ووجوده عن طريق قوة الخوف التي يزرعها في النفوس. ويعتبر الإله عدواً في هذه الحالة لمطالبه التي يرى الإنسان فيها محكوماً عليه ومطلوباً منه القيام بفروض الإله.

والإله الرفيق الذي يمثل القوة الإبداعية الخالقة، واليد البارعة في تشكيل سير الطبيعة والتاريخ الإنساني، وهو الإله المحب والمخلص

(بلغة المسيحية)، وفي هذه الحالة لا تكون عدالة تطبيق قوانين الخوف، بل على العكس من ذلك تماماً فإن وجوده هو شعور بالأمن والأمان، وأكثر من هذا وذاك، فهو شعور التسامح مع ذاته والآخرين ومع الطبيعة.

وعلى ذلك، وحتى تتسنى لنا الإجابة على فرضية هذا المقال، فسنعمد إلى تفصيل الأدوار التي لعبها الإله (الآلهة) في بعض الحضارات الإنسانية المتعارف عليها باختصار أولاً، ثم الدخول إلى مفهوم الله في الفكر الإسلامي العربي ثانياً، ومن ثم فقد نجد طريقاً للبحث في الوسائل التي تمكن الفكر العربي الإسلامي من تجاوز ذاته في هذه القضية ثالثاً، وتختتم هذه الدراسة رابعاً بتصورات مستقبلية تهدف إلى فتح المجال أمام الباحثين في الأمر لإكمال المشوار.

□ □ □

ليس من السهل فهم عملية التطور بالاعتقاد الديني الإلهي، فقد درج الإنسان منذ أن وجد على سطح هذه البسيطة، على الاعتقاد بأن الطبيعة مملوءة بالأرواح، وقد حاول التعايش معها عن طريق تقديسها وتقديم القرابين لها، طلباً للنجاة من قساوة اللعنة التي حلّت به، منذ أن قرر بأن لا يتمرد على وجوده، الذي رأى فيه نوعاً من العبث، وصمم على أن يدخل معترك الحياة ومصارعة الطبيعة سواء أدى أمره هذا إلى النصر أم إلى القهر. وذلك منذ أن نزل الإنسان من مخبئه في الأشجار، أو منذ أن هبط من جنّة السكون إلى عالم الحركة وما يكتنفه من صراع بلا نهاية.

تشير الاكتشافات الأثرية والرسومات التي خلّفها إنسان الكهوف إلى تعامله مع السحر بقصد تأمين حياته. ولا شك أن حياته الطبيعية ومشاهداته العملية لم تجب على أسئلته في الحياة والموت.

فمن أين أتى؟ وإلى أين هو ذاهب؟ وما الحكمة في وجوده؟ أسئلة حاول الإجابة عنها فلم يستطع، فنظر إلى المجهول (أي إلى ما وراء الطبيعة) عله يجد جواباً لتساؤلاته. وقد تفتق ذهنه عن بعد مسيرة طويلة من الاكتشافات الماورائية التي صنعها وتعايش معها، وصدق ما يقوله لها، لترتد عليه بصوت جهوري قائلة: «إصنع لي التماثيل وشيّد لي البنيان، وقدّم لي القرابين، فالذي صنعته ذات يوم أصبحت لا تقوى على الخروج من قالبه».

تلعب الأسطورة الدينية، دوراً هاماً في تاريخ الإنسان، ولا يقتصر دورها على تطور الإنسان وتصوراته الماورائية، بل تتعدى ذلك إلى الفلسفة الأخلاقية والعملية. وقد كانت دوماً تحدد له سير تاريخه: فإما أن تشده إلى الوراء أو أن تدفعه إلى الأمام. ويلاحظ الأمر منذ أن بدأ الإنسان في بناء بيت له إذ سارع إلى بناء بيوت للآلهة، وحدد مسيرته الإنسانية بناء على ما استلهمه من عرافات وكهّان الهياكل والمعابد. وكانت الأسطورة الدينية دائماً هي المسؤولة عن أمنه واستقراره، حبه وكرهه، حربه وسلمه، مسلّماً بحرية الجماعة تارة وبتغليب حرية الفرد تارة أخرى.

ودخل الإنسان في مقارنة عالمي الروح والجسد. فقرر قدماء المصريين عودة الروح إلى الجسد بعد الموت، ولذا فقد بنوا الأهرامات لحفظ الأجساد، وعددوا الألهة كإله الخصب، وإله الحرب، وإله السماء... الخ. ولكن الأمر قد تغير عندما صمم أخناتون (أمنحوتب) على جعل إله الشمس الإله الوحيد للدولة. هذا العمل كان عملاً ثورياً بكل أبعاد الكلمة.

وأكدت اليهودية فكرة الواحدية الأخناتونية التي ظهرت على لسان موسى الذي خرج من مصر، وسخرت يهوه (إله اليهودية) لخدمة بني إسرائيل ومستقبلهم. حتى أن الحوار بين أبناء وملوك بني

إسرائيل وبين الله لا يشير إلاّ إلى علاقة تتلخص بالقول: «لقد اخترناك إلهاً لتقدم لنا ما نحتاج وأما ثمن ما ندفعه لقاء ذلك فهو إننا دفعناه مقدماً: اختيارنا لك، أي اعترافنا بوجودك».

وعلى هذا الأساس، وإن كانت اليهودية قد آمنت بفكرة الإله الواحد خلافاً لتعدد الآلهة المصرية القديمة باستثناء امنحوتب، إلاّ أنها ـ وإن وضعته خارج نطاق الكون ـ سخرته لخدمة الفرد اليهودي والقبائل اليهودية في سبيل تجمعها في وطن معين. ويمكن أن يضاف أن الإله اليهودي، على قسوته، نظر إلى اليهودي كطفل مدلل له كل ما يريد، مقابل الآخرين الذين يستحقون الفتك والذبح والتنكيل.

وانقسم الفكر اليوناني بالنسبة لقضية تعدد الآلهة أو وحدانيتها إلى قسمين، فالأساطير اليونانية أكدت على تعدد الآلهة، وحوّل سقراط وأفلاطون آلهة هومر وهزيود إلى أحادية إلاّ أن الآلهة اليونانية (أو الإله الواحد) كان عليه واجب حماية المدينة اليونانية أولاً وقبل كل شيء. ولم يجعل اليونانيون من آلهتهم شيئاً متعالياً على الطبيعة، بل صوروا الأبطال على شكل آلهة. وعليه فلم تكن ديانة اليونانيين ديانة عزاء على الفرد أن يعفر جبهته تحت أقدام آلهته بل على العكس من ذلك فقد شعر اليوناني أنه في بيت أهله وبين ذويه وليس عليه دفع ضريبة بقائه في هذه الحياة.

قد تعود فكرة واحدية الإله إلى اعتقاد الإنسان من خلال تجاربه الطويلة، بوجوده في عالم واحد وليس في عدة عوالم. وحيث أنه يحبذ طريقة حياة ذات نموذج واحد، رأى أنه من الأنسب أن يتوجه إلى عبادة الواحد. وقد يكون سبب ذلك هو تركيز المجتمعات على ضرورة الاعتماد على إله واحد من أجل الوقوف ضد الأعداء وتأييدهم في انتصاراتهم والرأفة بهم عندما ينهزمون

من قبل الأعداء. وهم دائماً يعتقدون أن رضا الإله عنهم وعن تصرفاتهم مكّنهم من الانتصار، وفي المقابل فإن تذمر الإله منهم أدى إلى هزيمتهم. ورأي ثالث في الواحدية منبعه النظرة الصوفية التي أكد عليها المتصوفون دائماً ومفادها، توحدهم في الخالق حيث يشكل الله والعالم وحدة واحدة.

واختلفت التجربة الدينية في الشرق القديم (الهند والصين واليابان) عن تلك التي سادت في الفكر اليهودي أو العصر الهيليني. فقد بقيت فكرة التعددية موجودة وإن كانت فكرة الواحدية قد نظر إليها نظرة جانبية. وتشير التجربة الشرقية إلى أن فكرة الواحدية قد سارت جنباً إلى جنب مع التعددية التي حازت على القسط الأكبر من التفكير البشري. فعالم الأرواح والآلهة منقسم إلى من هو شرير ومن هو صالح، ولم تستطع العقلانية تفسيخ عالم التعددية الذي خلقته الأساطير والتخيلات، فأحيطت الديانات الشرقية بالغموض التام. فالآلهة غامضة لأن طبيعتها هكذا، وإذا انكشفت خباياها السحرية فإنها تهبط إلى العالم الإنساني، الأمر الذي يفقدها قيمة السحر والغموض والعلياء. فإله العماء (الخواء والعدم) مثلاً لم يسمح للإله العدو أو ذلك الرفيق بالظهور على السطح. وعلى ذلك يمكن أن نفهم لماذا أوجدت الديانات على شكل مواويل وأهازيج تمتدح بها آلهة الطبيعة وعلى الأخص السماء والعواصف والأمطار والنار... الخ ولم تظهر فكرة واحدية الإله في الجنة إلاّ في الفترة التي سادت فيها الديانة البراهمية (٧٠٠ ـ ٣٠٠ق.م) حيث وجد المفهوم الصوفي للإله. وقد مثّل براهما الحقيقة المطلقة والوحدة الكاملة وروح العالم. ولا يوجد طريقة لاكتشاف روح العالم الحقيقي والمطلق إلاّ عن طريق الرياضة الدينية وما يكتنفها من طقوس.

ومع هذا وذاك لم تستطع البراهيمية تجاوز التعددية وضمها في وحدة ثابتة، الأمر الذي انعكس على توزيع الهوية الإنسانية وتشتتها بحيث تجعلها دوماً مشدودة إلى الماضي باستمرار، تماماً كما كان الحال عليه في الديانات والأساطير التي سبق ذكرها. ويظهر براهما بطريقة ثلاثية: براهما الخالق، فشنو الحافظ وشيفا المهلك والمعيد التكوين، ويعرف فشنو بالتجسيد العشري (يتجسد في ١٠ مرات)، وعلى رأس هذا التجسيد راما وكرشنا في هذه الحالة يعتبر الإله الواحد، إلاّ أن هذا لا ينفي أهمية الآلهة الأخرى التي لا تصل إلى مستوى كرشنا.

وولدت البوذية من رحم الهندوسية، إلاّ أنها اتجهت اتجاهاً مخالفاً بالنسبة لمفهوم الله. فقد علّم بوذا كيفية تجاوز الإنسان لذاته والتخلص من المآسي والآلام من خلال دحض الرغبة الملحة. وقد أضاف إلى تعاليمه أن طريق التنوير لا يتم إلاّ عن طريق الاعتماد على النفس دون الاعتماد على الله. ولكن أتباع بوذا ألبسوا تعاليمه ثوباً آخر أخضعهم للعودة إلى قضية التجسيد. وأقرت بذلك البوذية الجديدة ضرورة العودة إلى الهندوسية عندما أكدت على وجود أولئك القادرين من المريدين الذين تجاوزوا ذواتهم بالإفلات من قبضة التجسيد، وعودة الإنسان مرة أخرى إلى العالم الأرضي، بالرغم من تأكيدهم على أنه على المريد أن يستمر في معايشة الأحداث التاريخية حتى يساهم في تعليم الآخرين كيفية الوصول إلى ما وصل إليه.

الديانة الصينية ديانة تختلط فيها القوى الطبيعية وغير الطبيعية، وتلعب أرواح الأجداد والأبطال دوراً هاماً في تشذيبها. وترتبط الديانات الشعبية بمفاهيم «السماء» و«السيادة». وبينما يمثل المفهوم الأول القوى الإلهية الخارقة وتأثيرها في الطبيعة ومن ضمنها

الإنسان، يمثل مفهوم السيادة كل الأمور المتعلقة بالإنسان وخضوعه التام لحريات القوى الإلهية. وعلى ذلك فإن هذا الوضع لا بد أنه يربط الإنسان المؤمن على الدوام بالأساطير القديمة والتاريخ القديم وتبرير أي حدث من الأحداث نتيجة ذلك.

وقد علّم كنفوشيوس الحكمة الإنسانية، وتعاليمه لا تزيد عن كونها حكمة ونظام علاقات إنسانية وأخلاق سياسية. وعلى الرغم من أن الكنفوشية ليست ديناً إلاّ أنها تحتوي على مفهوم «السماء» وإن كان كنفوشيوس يرى ضرورة لمناقشة الأمور الميتافيزيقية. وقد زاد أتباع كنفوشيوس على الأمر بأن أقحموا المفاهيم الميتافيزيقية على الكنفوشية، وبذلك تكون الكنفوشية قد رُدّت إلى عالم ما بعد الكون الأمر الذي شجع دوماً عودة الكنفوشي إلى الماضي من خلال عبادة كنفوشيوس كحكيم ومعلم وليس كإله أو نبي.

والتاوية هي أيضاً ديانة صينية قائمة على مجموعة من التعاليم التي وضعها لاوتسو، والتي لا تزيد عن كونها خليطاً من الاعتقادات الروحانية والسحر. وحيث أن كل ما في الكون له روح، كما تقول التاوية (أي الطريقة) فللكون نظام طبيعي مرتب الأمر الذي يضع الله خارج نطاق الفكر الإنساني. وجوهر الفلسفة التاوية يقوم على مبدأ الوداعة والسكون وضرورة تقبل الإنسان لكل ما يصيبه من أسى وحزن وبرحابة صدر، ولا يوجد هناك أي مبرر للثورة والتمرد.

وفي اليابان فقد سادت فلسفة الديانة الشنتوية (أي طريق الآلهة) وهي ديانة تتضمن آلاف الآلهة التي تمثل قوى الطبيعة وأرواح الأباطرة والأبطال. وقد اختلطت الشنتوية بالبوذية لتؤلفا مجموعات عديدة من الفرق الدينية. والآلهة الشنتونية أو الموجودات العظيمة هي تلك التي يصعب عليها أن تنظم بشكل

هرمي إلاّ أن أعظمها آلهة الشمس التي انحدر من نسلها الأسرة الحاكمة.

مرة أخرى نجد العقل البشري في طريقه لاكتشاف المجهول إلاّ أنه يقع فريسة الارتباط بأساطير الماضي. ويبدو أن عقله الثابت لا تهدأ له حال بالوداعة والسكينة التي تجعله يعيش مع الماضي وأمواته.

□ □ □

وتعرف الفكر الديني الغربي على المسيحية التي نظرت إلى الله كشخصية نشطة، قادرة وعادلة، محبة ومتسامحة. وأصول هذه الأفكار هي الديانة اليهودية. ولكن مفهوم الله قد تغير في القرن السادس قبل الميلاد ليصبح خالق العالم. ووقف الإنسان عاجزاً عن وصفه واستيعاب وجوده. وقد عرفت المسيحية إلهها عن طريق ما قدمه أنبياء اليهود وملوكهم. ويظهر وصف المسيحية لله في كونه ذاك المقدس المتعالي الذي دخل في عقد مع اليهود عندما حماهم من ظلم الفرعون المصري عن طريق تأمين خروجهم من أرض مصر إلى الأرض الموعودة. وقد ذكر أنبياء اليهود شعبهم بأنهم إذا لم يستطيعوا التعايش مع بنود الميثاق المبرم مع الله فإن قضية الخيار الإلهي تتحول إلى مسؤولية بدلاً من أن تكون امتيازاً. إلاّ أن النظرة اليهودية، وللخروج من هذا المأزق، حوّلت قضية الخيار الإلهي إلى خيار يهودي بحت، بمعنى أن اليهود هم الذين اختاروا الله ولم يخترهم الله. وقد يكون ذلك أول إشارة صريحة لقيام الإنسان نفسه بخلق الله وليس العكس. ومع ذلك فقد بقي اليهودي مشدوداً لماضي ملوكه، وتاريخه الذي يلاحظ فيه متحاوراً مع الله مرة ومتمرداً عليه مراراً.

والمسيحية عبارة عن وثيقة إيمانية بالإله الأب وليست نظرية عقلانية. وقد حاولت الكنيسة رسم جملة من المفاهيم العقلية من

أجل بناء نظرية لتفسير طبيعة الله ووجوده. وقد فعلت ذلك من خلال محاولة توحيد تعاليمها بالفلسفة الأفلاطونية الجديدة المتعالية عن الطبيعة. وعلى ذلك يمكن أن نفهم لماذا بقيت المسيحية جامدة الإطار ولم تسمح لظهور مجموعة من المفاهيم المتعارضة القادرة على فسح مجال الاحتمالات الديناميكية. وقد حاول توماس الأكويني نقل التعاليم المسيحية من الأفلاطونية الجديدة إلى الأرسطية التي رأى فيها واقعية أرضية بدلاً من غيبيات الأفلاطونية الجديدة، إلاّ أن آراء الأكويني لم تصادف هوى كبيراً في نفوس معتنقي المسيحية، حيث أن الأكويني نفسه قد صادف صعوبة كبيرة في عملية دمج الإله المسيحي الأزلي القديم المحب القادر وذلك «المحرك الذي لا يتحرك» الأرسطي. وقد عارض مؤسس البروتستنتية، مارتن لوثر، هذا الرأي حيث أصر على أن «معرفة الله وحبه ورحمته لا تتم إلاّ عن طريق ابنه عيسى المسيح مخلص البشرية».

وتحدى التطور الفكري والحركات العقلانية الجديدة منذ ظهورها في القرن السادس عشر، التفسيرات الدينية فيما يخص قضية الله. فقد قدمت تفسيرات نابعة من الطبيعة بدلاً من أن تكون تابعة لحتمية الإرادة الإلهية. وقد حاولت هذه الحركات نقل العقل البشري إلى وضع جديد عند تفسيره للأسئلة التي لا يستطيع الإجابة عليها إلاّ من خلال الله. وأكدت هذه الحركات على ضرورة تجاوز البحث في مفهوم الله وما يكتنفه من غموض والتركيز على الإنسان وعلاقته بالطبيعة بدلاً من تركيزه على ما بعد الطبيعة. وجملة القول فقد حاولت هذه الحركات أن تتخلص من إله يمكن أن يطلق عليه اسم «إله الحاجة» والتوجه إلى أن يهتم الإنسان بذاته وواقعه الاجتماعي والسياسي. واهتم التقدم العلمي بالأمر ولكنه لم ينف وجود الله كحافظ لهذا العالم من الخلل، بل

نفاه بصفته «السبب الرئيسي في تحريك العالم»، فالله في هذه الحالة يكون على حد قول كانت (Kant) «ضامن لأخلاقية العالم القائمة في الأصل على الأخلاق العملية التي يفرضها العقل الإنساني». وزادت الحركة الرومانسية على ذلك بتأكيدها على أن التجربة الدينية والأخلاقية جزء من حياة الإنسان ولا بد نقل ذلك وربطه بعناصر مستمدة من الحب الإنساني والآمال الإنسانية. وفي نهاية القرن التاسع عشر أعلن نيتشه، الذي ضمن فلسفته عناصر عقلانية ورومانسية» «موت الإله». وكان إعلان ذلك بمثابة دعوة لأن يكون الإنسان هو خالق أفعاله بدلاً من أن يكون خادماً لقيم دينية. وازداد ظهور الحركات الإلحادية في القرن العشرين، وقد قوبل ذلك بدافع من الدين وفلسفة اللاهوت. والقيام بمحاولة إعادة ترتيب أوراق الحركات الاصلاحية التي توجهت لمعرفة الله من خلال المسيح. فمختصر القول إن العالم الغربي قد خاض معركة الفصل بين الغيبيات والواقعية، وما زال في حيرة من أمره، إلاّ أنه يمكن القول بأن حياة الغربي لم تعد تدور حول الماضي وإن كانت لم تكمل المشوار بعد. ولكن من الإنصاف القول بأن بعده النسبي عن المحور الديني الذي تمثل بالتجربة الدينية قد لعب دوراً في التأكيد على الحرية الإنسانية والحق الإنساني ورسم طريق التعامل بين الفرد والفرد، وبين الفرد والمجتمع، وبين الفرد والدولة. وقد يحمل القرن العشرين بوادر أخرى لتسخير مفهوم الله بكامله لخدمة البشرية مستقبلاً بدلاً من تسخيره لتمحور الإنسان حول إطار التفرقة والحرب وإعلاء جنس على جنس آخر أو فكر على آخر.

والله في الديانة الإسلامية هو الخالق وهو رب العباد. ويشير القرآن الكريم إلى مجموعة من القواعد واللوائح التي يثاب المؤمن عليها ويعاقب من لم يتبعها. وقد عرف الله في العصر الذي سبق

الإسلام حيث كان كبير آلهة مكة، وكان يتصف بقدرة الخلق. وقد صور القرآن الله بأنه الخالق المبدع، والحي القادر على كل شيء. ولا يعتبر القرآن كتاباً لاهوتياً يحدثنا عن صفات الله فحسب، ولكنه كتاب يراه المسلمون بأنه كلام الله الذي أبلغ به الناس عن أموره بالطريقة التي يريدها. فالله هو الغني الذي ﴿علّم الإنسان ما لم يعلم﴾، وهو يخاطب أولئك الذين يؤمنون بالغيب. ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾ (البقرة، ٣) ويبقى الله في الإسلام غيبياً لا يستطيع أحد الوصول إليه، وهو متعالٍ عن الطبيعة إذ هو خالقها ومبدعها، ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ (الأنعام، ١٠٣). وحيث أننا لسنا بصدد تصنيف الصفات الإلهية كما وردت في القرآن الكريم إلاّ أنه يمكن القول بأنه (أي الله) الخالق لكل شيء بآمر الكينونة، وهو العادل الذي ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾، وله السيادة، وهو الواحد الأحد الذي لا شريك له في أفعاله وأعماله. ﴿إن إلهكم لواحد﴾ (الصافّات، ٤). وهو خالق الكون ومبدعه وخالق الإنسان وأفعاله، ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ (الصافّات ٩٦). ومع ذلك فإن فعل الإنسان الخيِّر سببه الله وفعل الإنسان الشرير فسببه الإنسان، ﴿فما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وأرسلناك للناس رسولاً وكفى بالله شهيداً﴾، (النساء، ٧٩).

هذه هي الصفات العامة لإله الإسلام، وكما في الديانات الأخرى التي انقسمت إلى فئات للتدليل على وجود الله، فإن الإسلام أيضاً انقسم إلى فرق عدة تبحث في هذه القضايا وما يمت إليها بصلة، ولو أردنا استعراض فلاسفة الإسلام الذين بحثوا في مثل هذه القضايا لكانت حاجتنا إلى كتابة مجلدات عدة ضرورة ملحة. ويكفي القول هنا أن علم الكلام أو علم التوحيد في الإسلام قد

اهتم وما زال بهذه القضايا وما يتشعب عنها من أسئلة عدة أثيرت في مجرى التطور السياسي والتاريخي للدولة الإسلامية. فقد أسست فرق فكرية إسلامية في أعقاب البحث عن قضايا الشرعية السياسية والاجتماعية التي أثيرت في فترات مختلفة كالمرجئة والقدرية والجبرية في عهد الخلافة الأموية. وفرقة المعتزلة التي ظهرت في الجزء الأول من القرن السابع الميلادي وأصبح لها فلسفة مميزة منذ النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي. وسيطرت الأفكار الأشعرية والحنفية في القرن العاشر الميلادي. وقد نظرت هذه المدارس الفكرية جميعاً في قضية العلاقة بين العقل والشرع. وقد حافظ علم الكلام على وجوده من خلال علم الحديث وعلم التفسير. وبحث هذا العلم (الكلام) في قضايا جديدة لم تكن موجودة في عهد الرسول كقضايا الخلق والقضاء والقدر بعد أن تبنى المأمون فكرة خلق القرآن وناصر المعتزلة. وكان المعتزلة هم من أوائل من أثار هذه الإشكالات. وأما القضية التي بقيت تدور حول مفهوم الله فهي قضية التوحيد أو وحدة الله، وقضية العدل، ولذلك فقد عرفت المعتزلة بأهل التوحيد والعدل.

إن الباحث في الفلسفة الإسلامية وروادها يدرك بوضوح أنه لم يكن هناك جدال حول وجود الله، بل على العكس من ذلك تماماً فقد بحث ابن سيناء وابن رشد وغيرهما في قضايا واجب وجوده، وفنّد غيرهم صفاته وعدله وكيفية تطابق الفلسفة مع الدين أو إهدار قيمة الفلسفة كما فعل الغزالي وهكذا. إن هذا وذاك لا يعني هذا البحث من قريب أو بعيد. إذ يفترض هذا البحث أن الله موجود على الشاكلة التي تحدث بها القرآن الكريم والتي تحدثت عنها الفرق الدينية الإسلامية. حتى أن هذا البحث يذهب لنقطة أبعد من ذلك ليقول بأنه يحترم الآراء التي وصفت الإله (الآلهة) في الديانات والمعتقدات الأخرى. وسواء كان الله موجوداً أو غير

ذلك، فالأمر لا يعنينا بقليل أو كثير، ولكننا، وانطلاقاً من أن الغالبية العظمى من البشر يؤمنون بوجوده فإننا سننطلق من هذه القضية، ولكنا نصرّ، كما أكدنا على ذلك منذ البداية، أننا لن ننظر في أشكاله وصفاته، وهل هو قديم أم محدث، وهل كلامه حادث في الزمان أم المكان، وهل يخلق الزمان في الزمان، ويخلق المكان في المكان أو الخواء فهذه قضايا قُتلت بحثاً. ومن أراد المزيد منها فليعد إلى الكتب العديدة التي كتبت وما زالت تكتب في مثل هذه القضايا، وخاصة كتب أولئك الذين شكلوا مدارس فكرية للدفاع أو للهجوم على مثل هذه القضايا. أكرر مرة أخرى أن القضايا الميتافيزيقية فيما يخص مفهوم الله لا تعنينا بقليل أو بكثير. إن الذي يعنينا في هذا الصدد هو كيف نسخر هذا المفهوم (الله) لشد الإنسان إلى المستقبل وتحريره من الخوف ليحيا في المستقبل.

من خلال استعراضنا للمدارس الدينية المختلفة، دون التركيز على فلسفتها، لوحظ أن المؤمنين بها يربطون أنفسهم دوماً بمؤسستها وأولئك الذين ساروا على هديهم، بعبارة أخرى لقد قيّدوا أنفسهم بما قاله ذاك الذي عاش قبل آلاف السنين دون الاكتراث بما يمكن أن يقوموا هم به، حتى وإن كان الله ذاته، صاحب الصفة القديم والمستمر في القدم، والذي لم يأت ليخبرنا عن ذاته إلاّ في وقت معين. وإن صح الحديث الذي يقول: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الكون»، فإن فيه نوعاً من الانحطاط الفكري لإله يتصف بالعقلانية التامة. وإن صح هذا أيضاً فالأمر يعني أن وجوده كإله يتوقف تماماً على وجود خلقه، وبالتالي فهو بحاجة لهم أكثر مما هم بحاجة له. هذه القضية لا تعطي الله وزناً بقدر ما تقلل من مكانته والأمثلة على ذلك عديدة من الكتب الدينية المنزلة. حتى أن الله يبدو في كثير من الأحيان، وإن هدد وتوعد، ضعيفاً أمام خصومه. وما الحوار الذي يدور بينه وبين الشيطان إلاّ دليل على

ذلك. حتى أن الأمر ازداد قليلاً كما يلاحظ من خلال الحوار الذي يدور بينه وبين اليهود واختياره لهم دون غيرهم، وفي الوقت ذاته يؤكد المؤمنون على أنه عادل ولا يمكن أن يكون غير ذلك.

الاستعراض الكامل للديانات المختلفة يشير إلى أن للإنسان دوراً في «اللعبة الدينية» تماماً كلعبة الذكر والأنثى. فهو ذكر لأنه كذلك وهي أنثى لأن طبيعتها تقرر الأمر بغض النظر عن صفاتها الأنثوية الناعمة وصفاته الذكرية الهشة وإن كانت تبدو قوية. والعلاقة الإلهية الإنسانية هي من هذا القبيل، فهو والإنسان وجهان لعملة واحدة، ويعتمد وجود كل منهما على الآخر.

والإسلام لا يختلف عن غيره من الأديان والمعتقدات وإن كان المسلمون كغيرهم، قد ألبسوه حللاً مزركشة مختلفة، واعترفوا بنهاية المطاف بأنه «ليس هذا هو الإسلام الحقيقي». هذه الرواية التي نسمعها اليوم تماماً كما سمعت بالأمس. ويبدو أن الوصف الديني للإله «ليس كمثله شيء» ينطبق أيضاً على الممارسات الدينية. فكما أن الله لا يشبه شيئاً، فالإسلام أيضاً لا يشبه شيئاً. وعليه يمكن أن نفهم لماذا لم تقم هناك دولة إسلامية يتعارف عليها الجميع ويرتضي بها دون اللجوء إلى الثورة والتمرد. لقد تمرد المسلمون على إسلامهم منذ اجتماع سقيفة بني ساعدة وبقوا متمردين حتى الوقت الحاضر. وكل جماعة تكفّر غيرها بدعوى أن إسلامها غير صحيح. فما الصحيح؟

قد يكون الصحيح في تجاوز مفهوم الله وتفسيره تفسيراً جديداً. فهو عادل لأنه لا يفرق بين مسلم وغير مسلم، وهو عالم لأنه علم الإنسان أن أخاه الإنسان مساوٍ له، وهو رحيم لأن البشرية تعيش من صلب تناقضات الخير والشر، يتسامح بعضهم مع بعض لأنهم يعيشون في كنف مأساة كبرى اسمها الحياة، وهو قادر لأنه زرع

في الإنسان قدرة على تجاوز تناقضاته باستمرار، وهو منزّه لا لينعكس الأمر على الرسول أو الخليفة أو الحاكم ليأخذ منزلة التنزيه من خلال فرضه الولاء والطاعة على المحكوم، بل خلافاً لذلك إذ لا يحتاج المنزّه أن يعبده الآخرون، وهو خالق لأن من صفته الكمال والدقة في حرصه على من خلقه، وبعبارة أخرى مقتضبة يمكن مجابهة أمر ما نحن بصدده عندما نؤمن أنه لا يوجد حرب بيننا وبين الله، ولا يترتب على ذلك خوف في نهاية المطاف، علينا أن نقنع أنفسنا أننا لا نستحق تهديده ولا نستحق ثوابه، فنحن هنا زائرون علينا أن لا ندفع ثمن وجودنا على هذه الأرض. علينا أن نقنع أنفسنا بأن لا نعتدي على أحد باسمه، ولا نقبل أن يعتدى علينا باسمه، ونرفض أن تكون هناك فئة تتحدث باسمه، فإما أن نكون جميعاً أبناءه أو أنه خلقنا في مخيلته. علينا أن نقنع أنفسنا بعدم جدوى تعفير جباهنا تحت أقدامه صباح مساء لأنني واثق أنه ليس بحاجة لذلك. علينا أن نقنع أنفسنا باننا ونحن نعيش بين أهلنا وذوينا، لسنا غرباء عن ذواتنا وعن الآخرين وعن الأرض التي نعيش عليها، ولنبتعد عن عزاء أنفسنا المستمر، والأكثر من هذا وذاك أن لا نفرض على أنفسنا أن نعيش من خلال مفهومين فقط: مفهوم الحرام الديني والعيب الاجتماعي. فالحرام هو أن نفني حياتنا بكاملها ونحن نفكر في الماضي وكيف يمكن إعادته كما كان. ونعيش دوماً مع الأموات ونكترث كثيراً لقضية ما يتبع الموت، والعيب أن نحجب أنفسنا عن الواقع الذي نعيش، ونفترض أن حياتنا القَبَلية وعلاقاتنا الاجتماعية هي الشكل الأمثل، وهي في واقع الأمر السبب الأساسي في انحرافاتنا الحياتية. وباختصار فإن دعوتي سهلة وبسيطة مفادها «لتكن أنت أنت، الإنسان المسؤول المقيّد بإطار الإنسانية وحقائقها الواقعية».

□ □ □

مما لا شك فيه أن المستقبل هو البعد الثالث للزمان. وعايش الفكر الإنساني وما زال يعايش بعدي الزمان الأول والثاني أي الماضي والحاضر. وبالرغم من أن البعد الثالث للزمان لم يغب عن أذهان الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين، إلاّ أنهم ربطوا على الدوام، قضية المستقبل بالماضي. وذهب رجال الدين إلى أبعد من ذلك حيث اشترطوا على المستقبل أن لا يتم إلاّ بناء على الماضي (والمستقبل هنا يعني الحياة الأخرى بعد الموت). والواقع فإنني أنظر إلى دقائق الزمن على أنها جميعاً وسائل تقودني على الدوام إلى الدخول في المستقبل، وبذلك فإنني أشعر على الدوام، كما قال باسكال، إنني لا أحيا الحياة بقدر ما أنا دوماً في حالة ترقب بها. وحيث أننا دائما نطمح إلى تحقيق شيء في المستقبل، علينا أن نعيش الحاضر باستمرار، ولكن حياتنا في الماضي سوف لا تنقلنا إلى الحاضر إطلاقاً.

والنظر إلى المستقبل لا يتم إلاّ بعد اختيار الفعل، ويلعب الفكر هنا دوره في الأمر، إذ يعتمد المفكر أو القائد على معطيات عقلية أو علمية وقياسها مع تجارب تاريخية، وهو في الوقت ذاته لا يغفل تنبؤات المستقبل، وبعبارة أخرى فإن قراءة المستقبل لا تتم إلاّ بحساب كل المتغيرات التي تؤلف الظاهرة المطلوب قراءة مستقبلها.

ففي المفهوم القديم للزمان كان التشابك واضحاً بين عالم البشر والآلهة، بين عالم الإنسان الذي يقاس بالدقائق والأزل. ولم يكن عالم الإنسان مستقلاً عن عالم الآلهة، لأن عالم الآلهة كان قد حدد منذ البداية زمن الإنسان. ففي ملحمة جلجامش البابلية يلاحظ القارىء قسوة الموت وعدم ديمومة الحياة المحسوسة إلى الأبد، وتقدر الآلهة مصائر الناس وهي أفعال مقصورة على الآلهة

فقط. وتشير الإلياذة والأوديسة إلى صفات الآلهة التي تخطط لبني الإنسان حياة النعيم أو الشقاء. وكانت العرافة والكهانة قد ارتبطت أعمالها بأعمال الآلهة وربطت مصائر البشر بها.

ولكن الفلسفة اليونانية، منذ القرن السادس قبل الميلاد، غيّرت هذه النظرة لتؤمن بأن العالم لا أول له ولا آخر. فالعالم يتوالى وينتقل من وضع إلى وضع حسب فترات زمنية متعاقبة، وبانتهاء هذه الفترة تتوالد عنها فترة جديدة. وقد كان هيراقليطس زعيم هذه الفلسفة التي آمنت بأن النار أزلية تتجدد باستمرار وكذلك العالم، فلا شيء يبقى ساكناً بل في حالة مستمرة من التغيير. وبناء على هذه النظرية فإن الماضي والمستقبل لا فرق بينهما. وقد ظل الفكر اليوناني يأخذ بهذه النظرية حتى أفلاطون الذي وضع نموذجاً جديداً يفسر لنا به قضية المستقبل المرتبط بعالم المثل. فالنفس البشرية عنده تتوالد باستمرار حتى تعقل الفضيلة التامة التي توصلها إلى عالم المثل وهو عالمها الأصلي الذي انسلخت عنه.

وأما الأديان السماوية فقد رسمت خطة جديدة لسير الكون. فهو يبدأ ببدء الخلق الذي مرّ بعدة مراحل. ففي سِفر التكوين خطة الخلق التي بدأت بالنور في اليوم الاول، ثم اليابسة والنباتات في اليوم الثاني، ثم الشمس والقمر والنجوم في اليوم الثالث، والطيور والزواحف تخلق في اليوم الرابع، والوحوش في اليوم الخامس، وفي اليوم السادس يخلق الإنسان. وبوجود الإنسان يبدأ الفصل الأول من خطة الأديان السماوية بالظهور، وما المستقبل بناء على ذلك، إلاّ ذاك المرهون بالقدرة الإلهية ومشيئتها. والمستقبل البشري في هذه الديانات هو الوصول الإنساني إلى حياة الدعة والسكون والأمن والأمان بعد الموت.

ولكن الفلسفة الغربية منذ القرن الخامس عشر قلبت هذه المفاهيم

رأساً على عقب. وبدلت النظرة المسيحية التي سادت القرون الوسطى والتي تطلع فيها المسيحي دوماً إلى عالم ما بعد الموت ـ عالم السماء والجنة، إلى عالم الأرض الواقعي المشاهد. وكان رواد هذه النظرة الجديدة كل من هيجل وداروين وسبنسر وقد فتحت نظرياتهم الباب على مصراعيه للبحث في قضية المستقبل الإنساني على الأرض. وكانت نظرياتهم تنص على أن التقدم البشري في هذا العالم هو تقدم حتمي سواء رضي الإنسان أم لم يرض، وأن المستقبل هو للجنس البشري قاطبة. وبحكم هذا التطور والتقدم بقوانين جدلية تتحكم بالفكر البشري الذي يحرك العالم (هيجل) أو المادة ووسائل الإنتاج المتاحة (ماركس).

لا يهمنا أمر هذه النظريات ومقدار صحتها أو عدمها، ولا مقدار تفاؤلها أو خلافه، ولكن الملاحظ أن التقدم العلمي في أوروبا وأميركا الشمالية الذي أخذ أبعاداً جديدة منذ القرن السابع عشر، والذي حلّ كثيراً من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إلاّ أن هناك مشاكل جديدة تطرأ مع كل اكتشاف أو تقدم جديد. ولكننا نؤكد هنا أن هذا الأمر لا يعنينا بكثير أو قليل إلاّ بقدر ما تعنينا قضية تحول الجنس البشري من إيجاد مستقبله في بعد زمني يقع بعد الموت، أو يجد مستقبله في عالمه الواقعي ـ والإشارة هنا لهذا الجزء من العالم الذي نعيش فيه.

وإذا أخذنا مفهوم الله على الشكل الذي عرضنا له سابقاً وارتبطنا به كوسيلة من الوسائل التي توصلنا إلى عالم ما بعد الموت فهذه قضية، وإذا نظرنا إلى المفهوم كأداة تساهم في القضاء على غربتنا في هذا العالم فهذه قضية أخرى. وتركيزنا هنا على القضية الثانية التي تستطيع تفسير المفهوم في حياتنا الواقعية لتبني مستقبلاً للأجيال القادمة على هذه الأرض. وحيث أن لا أحد قد عاد بعد

موته ليخبرنا عن طبيعة حياة ما بعد الموت تجريبياً، فلنقتنع أو لنقنع أنفسنا بأن الأوصاف التي وردت في الديانات السماوية أوصاف كافية ونستطيع أن نتعايش معها. إن الذي لا نستطيع أن نتعايش معه هو قضية بقائنا دوماً مع الذين سبقونا إلى الحياة الأخرى، غير قادرين على أن نبني مستقبلنا نحن. إنها قضية تفسير مفهوم الله تفسيراً جديداً ليساهم مساهمة فعالة في عالم أكثر استقراراً وأكثر بعداً عن الاغتراب الاجتماعي والسياسي والديني الذي يعانيه الفرد في المجتمعات العربية الإسلامية.

لقد اعتاد الفرد العربي المسلم أن لا يبحث في هذا الأمر على الاطلاق. فعند ذكر مفهوم الله عليه الاستذكار والاستغفار وإلاّ... وقد وضع حول المفهوم هالة من «الخوف» بحيث أقنع نفسه بأنه لا يحق للفرد أن يخوض في هذا الأمر. ووضع الثقة في الأوصياء على الدين الذين تناقلوه جيلاً بعد جيل مفسرين تفسيرات قد تخدم غرض الأمة ككل وقد تخدم أغراضهم هم، وفي بعض الأحيان قد تخدم الفرد كفرد في المجتمع. ولكن الملاحظ أن المجتمع قد غالى كثيراً في ضغطه الشديد على الفرد بحيث جعله ينفر دائماً من ضغط المجتمع المبالغ به. لقد أضحى موضوع الحرام الذي يتناقله خطباء الجوامع ومن سار على خطاهم لا ينم عن شيء سوى ذكر محاسن الماضي وذم الحاضر ولا ذكر للمستقبل سوى ذاك المرتبط بالعالم الآخر. لا يستشف من هذا الكلام المعاد سوى القضاء على آمال الإنسان وطموحاته، ووضعه في موقعة لا يخرج منها، وتذكيره بأن عليه دوماً أن يكون طائعاً لأي شيء سوى ذاته، وأن المفهوم المتعارف عليه في العالم العربي الإسلامي لله مفهوم يجعل من الإنسان شيئاً عبثياً، ويجرده من إنسانيته. فتفسير الانتصار أو الهزيمة بالقرب أو البعد عن الدين مقولة خاسرة، وأن كل ما نفعله في هذه الدنيا يجب أن يكون طلباً للآخرة مقولة

يمكن تفسيرها بشكل عملي يربط الإنسان بغيره من بني الإنسان، جملة من الملاحظات أطرحها الآن وقد أجيب عليها لاحقاً.

المصدر البشري

علمانية الدول في الإسلام

علي حرب

كاتب من لبنان

لا يتجرد الحكم في الإسلام عن صفتِه المدنية، وطابعه الدنيوي، وبُعْدِه العلماني. والشاهد على ذلك أن السلطة في المجتمع الإسلامي لم تتشكّل مرة إلاّ بفعل صراع العصبيات ولعبة القوى، وأن المنطق الذي تحكّم بنشوء الدول ورسم السياسيات قد نبع من إرادة القوة، وكانت توجّهه دوماً استراتيجية للسيطرة والإخضاع.

صحيح أن النبوة هي مبتدى الإسلام ومبدأه، وأن الحكم فيه قد استند دوماً إلى شرع ديني، على الأقل، من حيث المبدأ وعلى الصعيد النظري، ولكن النبي كان أيضاً كالملوك والأمراء، شأنه بذلك شأن سائر الأنبياء، يعبّيء القوى، وينظّم الصفوف، ويضع الخطط، ويقود الجيوش، ويشنّ الحروب، ويفتح البلدان. فهو قد مَلك الدنيا، وكان له في النهاية مشروعه الدنيوي واستراتيجيته السلطوية. كما تجلى ذلك في سعيه لإقامة مدينة الصلاح في الدنيا بإخضاع البشر وحَمْلِهم على التسليم بما أتاه به من لدن الغيب والالتزام بشريعته والطاعة له ولمن يخلفه من بعده من خلفائه.

وأما الخلافة فقد كانت منذ نشوئها مؤسسة دنيوية مدنية. وهي لم تحسم مرة إلاّ وكان الله غائباً عن مسرح الأحداث، ليحلّ محله

الإنسان بأهوائه ولعبه، ومنطِقه ومصالحه. وتكفي الإشارة هنا إلى أن ثلاثة من خلفائه ماتوا قتلاً أو غيلة، وأن بعض الصحابة المبشّرين بدخول الجنة قد تنازعوا فيما بينهم واقتتلوا أيما اقتتال، وأنه لم تمض عقود على وفاة النبي حتى قتل حفيد أبي سفيان الذي انهزم أمام قوة الإسلام الصاعدة الكاسحة حفيد محمد ثأراً وانتقاماً. ومجمل القول إن خلافة النبي سرعان ما تحولت إلى «ملك عضوض».

□ □ □

هكذا جَرَت الأمور في جميع العهود وفي كل العصور: فالشريعة الإلهية كانت تتجلّى دوماً في ممارسات البشر، تتكيّف بحسب انتماءاتهم ولغاتهم وأهوائهم، وتتجدّد في خطاباتهم ومقالاتهم، وتُنسَخُ في تفاسيرهم وتأويلاتهم، وتتجسد في مؤسساتهم الدنيوية، السياسية والثقافية، وأخصها بالذكر الخلافة والإمامة، والإجماع والاجتهاد. فالمدنية الإسلامية، وإن كانت ذات أصل نبوي إلهي، فقد صنعها أناس عاشوا حياتهم بقضّها وقضيضها في الهنا والآن، مقيدين بقيود الزمان والمكان. وما الإلهي سوى طريقة في أن يحيا البشر حياتهم الدنيا وفي أن يعقلوا وجودهم واجتماعهم وعالمهم. إنه نمط للوجود.

ولقد أدرك المسلمون من قبل هذه الحقيقة ووعوها جيداً. نعني دنيوية الحكم ومدنيته. وعلى هذا النحو مارسوا السلطة ونظروا إليها ونظّروا لها. ولذلك، لا نجد دولة من الدول التي تعاقبت على الحكم في الإسلام، وبالاستناد إلى شريعته، قد سميت دولة إسلامية، في أي من المجتمعات الإسلامية، بل نسبت تلك الدول إلى أصحابها والقائمين بها، أي إلى العنصر والعرق، أو إلى القبيلة والأسرة، أو إلى الفرد والشخص، فقيل مثلاً الخلافة الأموية، والخلافة العباسية، وقيل الدولة السلجوقية والدولة الحمدانية.. وفي

هذا دليل على أن السلطة ليست إلهية، لا في طريقة نشوئها، ولا في ممارساتها. إنه دليل، في أية حال، على التمييز بين السياسي والديني، أو بين الدنيوي والديني. والحق أنه بعد زمن النبوة، بل بعد عهد الراشدين، حَدث فصل بين العلماء والخلفاء، بين رجال الدين ورجال السياسة، فصار لكل فريق ميدانه ومجال عمله واختصاره، وفي هذا الفصل، الذي يشكل مظهراً علمانياً، كانت الدولة أولى من الشريعة، والشريعة تابعة للدولة وآلة لها.

ومن الأدلة على ذلك، أيضاً وخاصة، اختلاف المسلمين، وتفرقهم طوائف وفرقاً كثُر عددها وتباينت مقالاتها وتعارضت مذاهبها. وهذا الاختلاف لا يمكن أن يفهم إلاّ بوصفه نتاجاً للعقل والتاريخ، أي بكونه نشأ عن اختلاف الظروف، وتفرق الأهواء، وتضارب المصالح، وتباين الطرق والمناهج. إلاّ إذا اعتقدنا مع كل فرقة بأن مذهبها وحده الصحيح، أي المطابق للشريعة الأولى والمتواطِيء بمعناه ومفهومه مع النص والوحي. والتسليم بذلك معناه ومآله أن يضع كل فريق نفسه في دائرة الإيمان ويصنّف جماعته في حظيرة الإسلام، وأن يرمي، في المقابل، الفِرق الأخرى في دائرة البدعة والضلالة.

غير أن لهذا الموقف مأزقه. إذ بإمكان كل فريق أن يتعامل مع كل فريق على هذا النحو، أي بإمكان كل واحد أن ينفي كل واحد. إذ لكل حججه وبراهينه. والمناظرة لا تقف عند حد. لأن لعبة الحجاج لا نهاية لها. تماماً كلعبة الاستدلال بوجود الله. فالبرهان لا يقطع هنا. إذ العقل يَفتق بقدر ما يرتق، ويكسِر بقدر ما يرأب. ولهذا، فقد استمر الجدل، بين المذاهب، قروناً ولم يصل إلى بتّ المسائل الخِلافية والفصل في القضايا الجوهرية، فضلاً عن أن هذا الجدل قد نحا في النهاية منحى صورياً وآل إلى العقم.

ولا معنى لتكراره اليوم، إذ المشكلة لا تقوم على معرفة من هو الأحق معتقداً والأصح مذهباً والأسلم نهجاً. فالمذاهب تبدو لناظرها اليوم، إذ نظر بعقل منفتح لا منغلق، طرقاً مختلفة إلى الحقيقة. إنها عبارة عن اجتهادات وتفاسير وتأولات مختلفة. ولكل اجتهاد ظرفه، ولكل تفسير حيثياته ومبرراته. ولكل تأويل منطقه وقواعده. ولنقل بتعابير أخرى، لكل فرقة سياستها للحقيقة، ولكل نتاج معرفي مردوده السلطوي.

□ □ □

نعم إن الله واحد، ولكن الملل والعقائد كثيرة، وإن الكتاب عند أهل كل ملة واحد، ولكن التفاسير متباينة، والأنساق الفقهية مختلفة، والمقالات الكلامية متعارضة. ولا سبيل لفهم الاختلاف والتباين والتعدد والتعارض إلاّ من خلال إناسية الإنسان، ومنزعه التشبيهي، وعيشه الدنيوي، وطوره المدني، وشرطه التاريخي. ولا ينبغي النظر الآن إلى الاختلافات بين الفرق من منظار علمي محض، أي على أساس التمييز بين الحق والباطل، أو الصدق والكذب، بل الأحرى أن يُنظر إلى تلك الاختلافات بوصفها وجوهاً مختلفة لهوية واحدة، ولكن مركبة غنية. وإذا كان عالم الإله يتصف بالوحدة والبساطة والثبات والمماهاة التامة، فعالم الإنسان لا يُنتج إلا التعدد والتعقيد والتغير والإختلاف. وهو نتاج التاريخ ومحصلته. من هنا، فكل جماعة هي، في عقائدها وتراثها، ثمرة من ثمار المدنية ونتاج تاريخها الخاص. وكل فرقة هي، في معارفها وعلومها مجدّدة مبتدعة. وكل مذهب له، في أحكامه وشرائعه، طابعه الإناسي وبُعده الدنيوي العلماني. وعليه لا يمكن لأحد أن يحتكر الشريعة الأولى كما لا يمكن لأحد أن يقبض على مفاتيح الحقيقة.

فالشريعة، وإن اعتبرت إلهية في الأصل والمبتدى، فهي تؤول، عند التفسير والتطبيق، إناسية دنيوية. ذلك أن المجتهد، أياً كان مبلغ علمه وفهمه، يصدر عن ظن فيما يراه ويستنبطه ولا يبلغ اليقين، إذ لا أحد يبرأ من الخطأ والوهم والنسيان، وأن الحاكم، أياً كان مبلغ عدله وتُقاه، لا يخلو من ظلم في تطبيقه للأحكام، إذ لا يبرأ من النقص والهوى والاختلاف.

وحدها مثل هذه النظرة النقدية المنفتحة تجعلنا نتقبل الاختلاف كواقعة أصلية لا مجال لإنكارها وإدانتها. لأنها تمكننا من فهم حقيقة الإختلاف واستيعابه بدلاً من نفيه أو طمسه أو سحقه. من هنا لا سبيل لأن يقبل الواحد بالآخر ويعترف بحقه إلاّ بالنظر إلى العقائد والنصوص من خلال تاريخيتها وناسوتيتها، وإلى الدول والمؤسسات والأحكام من خلال مدنيتها وعلمانيتها.

والتأكيد على أن الحكم في الإسلام، أو في أي شريعة أخرى، هو إلهي، وأنه لا حكم إلاّ الله، إنما هو في حقيقته حجب لمدنية الحكم، بل هو تستر على محاولة حجب الطابع المدني العلماني للدولة. فالعبارة تخفي ما تعلنه في الوقت ذاته. نعني بأن ما يتناساهُ قول القول بأنه لا حكَمَ إلاّ الله إنما هو عباراته ومنطوقه، أي كونه خطاباً إنسانياً. هكذا، فالقول بالحكم الإلهي لا يحجب الحكم المدني الدنيوي، بل يخفي عمل الحَجْب ذاته. أي تلك المحاولة التي ترمي إلى التأكيد على إلهية الحكم بعبارات لا يمكن أن تكون إلهية بل بشرية.

[redacted]

الهوية الصافية

العقل الإسلامي بين الانغلاق والانفتاح

علي حرب

كاتب من لبنان

لا مراء في أن الناس يختلفون في نظرتهم إلى الآخر وفي طريقة تعاملهم معه. ونعني بالآخر، هنا، كل من ينتمي إلى هوية مجتمعية أخرى، أياً كان نوعها وطابعها. والعقول تتراوح في هذا الصدد بين موقفين هما على طرفي نقيض: فإما انغلاق كلي، وإما انفتاح أقصى.

فالمنغلق ينظر إلى غيره من خلال هويته الدينية العقائدية، أو القومية اللغوية، أو الحضارية الثقافية... وهو يحاكمه ويحكم عليه على هذا الأساس. فإن كان يتفق معه بالعقيدة أو المذهب أو العِرق أو الثقافة أو النمط الحضاري، قبله وتماهى معه، وإلاّ نبذه إلى خارج يمثّل البدعة والكفر، أو العمالة والخيانة، أو التأخر، والتخلف، أو الغرابة والهمجية، أو أي اسم آخر يدل على المغايرة الكلية أو على الاختلاف الوحشي. إذن فالمنغلق على ذاته ومعتقده ينفي الآخر ولا يعترف له بحقه في أن يكون مختلفاً عنه، إذ الاختلاف في نظره هو نقيض الهوية وضدها الذي يتهدّدها ويعمل على استتباعها أو تسخيرها أو تصفيتها. ولهذا فالآخر لا حقوق له كإنسان، بموجب هذه النظرة التي نرى إليها من خلال التصنيفات الضيقة والتسميات الجاهزة واليقينيات المطلقة. هكذا يستبعد صاحب

العقل المغلق، القابع في هويته الصافية، كل اختلاف أو مغايرة، مع أن الاختلاف الوحشي هو الوجه الآخر للهوية الصافية العمياء، بل هو مبرر وجودها وعلة تماسكها.

وأما المنفتح فإنه ينظر إلى غيره من ذوي الهويات الأخرى، نظرة مغايرة، فيتقبله ويرى فيه مكمّلاً أو مماثلاً، وقد يتماهى معه أو يتوحد به، وذلك بصرف النظر عن فوارق اللغة أو العِرق أو الدين أو الثقافة، أو أي انتماء آخر. ذلك أن الآخر، بحسب هذه النظرة المنفتحة، لا تستهلكه هوية معينة ولا تستنفد كينونته صفة خاصة ولا ينطق بحقيقته اسم واحد أو رمز واحد. بل هو يملك هوية واسعة مركبة، لها وجوه مختلفة وأبعاد متعددة. إنه عين وجودية واحدة، ولكنها ذات نِسب وإضافات لا تُحصى.

□ □ □

ولا يخلو معتقد أو مذهب أو جماعة ثقافية من صنف من هذين الصنفين. على أن أهل العقول المغلقة هم الغالبون والأكثرية الساحقة. والأصح القول إن أهل العقول المنفتحة هم الأقلية النادرة. وبوسعنا التعرف على نماذج، من كل صنف، نختارهم من بين علماء الإسلام ومفكريه ما دام الكلام يدور في هذه المقالات[1] على الإسلام بفكره ومؤسساته وأحداثه ووقائعه.

فيما يخص أهل الانغلاق هناك سلسلة، إذا لم نقل سلالة، تبدأ بأهل النص والخبر وتشمل الأعلام الكبار أمثال الغزالي والشهرزوري والبغدادي وابن تيمية وابن بابويه وابن خلدون.. لكي تنتهي حديثاً بالإسلاميين المعاصرين على اختلاف تسمياتهم

(١) وأعني بها المقالات التي انشر بعضها على صفحات «الناقد» والتي ساجمعها بعد استكمالها في كتاب سيكون عنوانه: «الوجه الآخر».

وانتماءاتهم أمثال علي سامي النشّار ومحمد تقي المدرسي.. أما أهل الانفتاح فمن أبرز ممثليهم أعلام كابن رشد وابن عربي والشريف الرضي قديماً، ومصطفى عبد الرزاق ومحمود قاسم ومحمد حسين الطباطبائي حديثاً. فالأسماء كثيرة داخل كل صنف، ولهذا أكتفي بذكر النماذج البارزة أو الدالة.

ولا يخفى على القارىء المطّلع، ما بين هذه الأسماء المندرجة في كل صنف، من الفوارق من حيث المكانة الفكرية أو العلمية، خاصة بين القدماء والمحدثين؛ كما لا يخفى من جهة أخرى الاختلاف بين أصحاب هذه الأسماء المذكورة من حيث العقيدة والمذهب. فهم ينتمون إلى سلالات فقهية وكلامية مختلفة. ومع ذلك فقد جمعتهم في صف واحد. ذلك أنني لا أُعنى ههنا بتصنيف العلماء على أساس طبقاتهم ومراتبهم. والأهم أنني لا أصنّفهم على أساس اختلافاتهم العقائدية والمذهبية، بل أعمد بالدرجة الأولى إلى تصنيفهم انطلاقاً من التمييز بين نموذجيْن عقائدين: مغلق ومنفتح. ولكل نموذج سماته أياً كانت هويته الاعتقادية، كما اتضح من قبل. ولهذا فقد أدرجتُ قسماً من العلماء في خانة واحدة، أكانوا سنّة أو شيعة، وبصرف النظر عن أصولهم الكلامية واجتهاداتهم الفقهية. صحيح أن هناك خطاً أصولياً عقائدياً واحداً يربط بين علماء السنّة، وخطاً آخر يربط بين علماء الشيعة. ولكن أهل الانغلاق ينتمون، في نظري، إلى عقلية واحدة ويؤلفون نمطاً وجودياً واحداً، أكانوا شيعة أم سنّة، مسلمين أم غير مسلمين. كذلك أهل الانفتاح يجمعهم موقف وجودي واحد، أياً كانت اتجاهاتهم الفكرية وانتماءاتهم العقائدية أو الشرعية.

□ □ □

هكذا فأنا أصنّف العلماء والمفكرين تصنيفاً مغايراً لتصنيف أهل

الملل والنحل. إني لا أقوم بفرزهم على أساس أيديولوجي عقائدي، ولا حتى على أساس علمي ابستمولوجي. وإنما تصنيفي لهم هو تصنيف انطولوجي يقوم على التمييز بين نظرتين أو موقفين من الحقيقة ومن الذات والغير: فإما انغلاق على الأنا واستبعاد لوجود الآخر، وإما انفتاح على الغير واعتراف بأن له حقه وقسطه من الوجود؛ إما الاكتفاء الذاتي واعتبار الذات مصدر كل علم ومعرفة، وإما التفاعل مع الغير بالاقتباس عنه والإفادة منه فكراً وعلماً وثقافة.

وتوخّياً للإيضاح، فلنَستعد مواقف كل من الصنفين، بادئين بالصنف الأول. فابن تيمية قد جزم بأن العلم الموروث عن النبي «وحده يستحق أن يُسمى علماً» مستبعداً بصورة نهائية كل علم لا تكون النبوة مصدره. والشهرزوري قد أفْتى بأن «الفلسفة أسّ السفَه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة...». أما الغزالي فهو الأسبق والأكثر فعالية في صياغته لهذا الموقف السلبي والعدائي من الفلسفة وعلوم الغير، إذ كان أول من حمل على الفلاسفة ورد عليهم بصورة منهجية منظمة، مع أنه أطلع على علومهم وأفاد منها، ولكنه بدّعهم وكفّرهم بحجة أن آراءهم تخالف أصول الإسلام. ولم يقتصر موقفه العدائي على العلوم الإلهية، بل شمل أيضاً علوماً حيادية لا تتعلق، في ذاتها، بالدين نفياً أو إثباتاً كالعلوم الرياضية، بحجة تأثيرها الخدّاع على الدين، لأن من يطلع عليها، وهي ما هي عليه من الوضوح والوثوق والإحكام، يحسّن اعتقاده في الفلاسفة ويكفر بالتقليد. حتى ابن خلدون العلاّمة الفذّ والمفكر الكبير، مكتشف علم العمران، قد وقف هو الآخر موقفاً سلبياً من الفلسفة وأهلها، وتحدث عن معايبها وأخطارها على العقائد الدينية الإيمانية، ممارساً بذلك نوعاً من الازدواجية بين عقلانيته العلمية من جهة، وبين معتقده الأشعري من جهة أخرى. نقول معتقده الأشعري وليس الإسلامي،

لأنه لا يمكن لأي معتقد أو مذهب أن يدّعي احتكار الإسلام، ولنقل بالأحرى احتكار الحقيقة القرآنية. إذ القرآن نص لا يمكن لأي تفسير أو مذهب أن يستنفده أو يغلقه. فلكل تصوره وفهمه، ومن ثم لكل مذهبه وإسلامه. غير أن النموذج العقائدي المغلق يسعى إلى احتكار المعنى والحقيقة في النص، مدّعياً أن إسلامه، وحده من دون سواه، هو الإسلام الصحيح.

ولهذا فإنه إذا كان هؤلاء الذين استعرضنا بعض مواقفهم، لم يتسع عقلهم لأهل الديانات والثقافات الأخرى، فإنه لم يتسع أيضاً لأصحاب المذاهب الأخرى داخل الملة الإسلامية نفسها: فقد استبعد الأشعري الإماميَّ من الإسلام، واستبعد الظاهريُّ الأشاعرة، واستبعد الإماميُّ كل من عداه. وأياً يكن الأمر، فإن مواقف أهل الصنف الأول لا تتفق مع الفطرة والحس السليم؛ وهي تصادر العقل لحساب المعتقد والتقليد، فضلاً عن كون النص لا يؤيدها. فالقرآن، وإن كان نصاً وأمراً، فقد نص على النظر والتفكّر والاعتبار، وهو أوسع من المذاهب التي تدعي تفسيره والوقوف على مراده. كذلك جاء في الحديث النبوي: «ما قسّم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل». وهذا الحديث، نجد صداه الحديث عند رائد الفلسفة الحديثة، ديكارت، في السطر الأول من كتابه (خطاب المنهج)، حيث يقول: «العقل هو أفضل الأشياء قِسمة بين الناس».

على الضد من ذلك يقف أهل الانفتاح من ثقافات الغير وعلومهم. ويُعد ابن رشد أبرز من يمثلهم في موقفهم المنفتح، وكان فقيهاً وقاضياً للقضاة إلى جانب كونه فيلسوفاً. وبالفعل فإن قاضي قرطبة وفيلسوفها، قد صاغ موقف هذا الصنف من العلماء والمفكرين المسلمين صياغة سمحة ومرنة، عقلانية وبناءة، كما عبّر عن ذلك في كتابه «فصل المقال»: «يجب علينا... أن ننظر في الذي قالوه

[أي القدماء من غير المسلمين] من ذلك وما أثبتوه في كتبهم. فما كان منها موافقاً للحق قبلناه وسُررنا به وشكرناهم عليه. وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم فيه». ولعل الفارابي، سلف ابن رشد، قد صدر عن رؤية أكثر انفتاحاً على ثقافات الغير. ذلك أن المعلم الثاني لم يكن ينطلق في موقفه من منطلق شرعي فقهي، ولم يقدم نفسه، في خطابه، بوصفه ينتمي صراحة إلى ملة من الملل. فهو إن كان له انتماء، فقد انتمى إلى الفلسفة وانحاز إليها. إلاّ أنه كان أيضاً أكثر انفتاحاً من سلَفيْه وأستاذَيْه اليونانيين، أفلاطون وأرسطو. ولهذا فهو لم يفاضل بين الأمم والديانات، بل أقر بوجود أكثر من أمة فاضلة وغير فاضلة، أما ابن عربي فقد خطا خطوات أوسع وأجرأ، إذ رأى الحق في كل صورة، وتماهى مع كل معتقد، متهماً بالجهل كل ذي معتقد يتعصب لمعتقده، كما عبّر عن ذلك في الفَص الأخير من كتابه (فصوص الحِكم)، وهو الفص المخصص للنبي العربي.

ولمزيد من الوضوح يمكن أن نستعرض موقف الشريف الرضي في هذا الخصوص، وكان فقيهاً على المذهب الشيعي الإمامي إضافة إلى كونه شاعراً. فالرضي كان منفتحاً على الآخر، ولو لم يكن مسلماً وعلى غير مذهبه. وقد تجلى ذلك في رثائه لصديقه الصابئي (نسبة إلى فرقة الصابئة) بقصيدة شهيرة يبرز فيها مناقبه مطلعها:

أعلمتَ من حلموا على الأعواد

أرأيت كيف خبا ضياء النادي

ولكن هذا الرثاء لغير مسلم بل لغير شيعي قد أغضب بعضهم(٢)

(٢) لعله الشريف المرتضى، شقيق الشريف الرضي، وكان فقيهاً وشاعراً أيضاً. ولكني لستُ على يقين من ذلك.

فعلق قائلاً: «أجل! لقد حملوا كلباً». وتفسير هذا الموقف، المنغلق، أن صاحبه كان يعتبر أن الصابئي لا يستحق أن يُرثي، وأياً كانت مناقبه لكونه غير مسلم وغير شيعي إمامي. ذلك أن الغير ليس مكافئاً للأنا في الحقوق، عند من يؤمن بصفاء عنصره واصطفاء معتقده، فلا يجوز إذن أن يمتدح، ولا يعقل أن يتحلى بالمناقب، إذ لا فضائل عنده أصلاً. وبحسب هذه النظرة فغير المسلم هو أدنى إنسانية من المسلم، سواء من حيث العنصر والنشأة، أو من حيث الاكتساب والاستفادة.

وإذا كان الموقف الشيعي عند أهل التشدّد لم يتسع لغير المسلم، فإنه لم يتسع أيضاً للمسلم المغاير في مذهبه، أي للسني، تماماً كما أن الموقف السني عند ذوي التشدّد لم يتسع للشيعي، على الأقل يومئذٍ، ومثاله فتوى ابن تيمية المعادية للشيعة وحملته عليهم. والمثل الأبرز على ذلك، لدى الشيعة، الحديث الذي يرويه ابن بابويه عن أحد الأئمة في كتابه (علل الشرائع باب/ ٢٤٠). ومفاده أن السنّة لا يفوزون برضوان ربهم، يوم القيامة، ولو كانوا من أهل الطاعة، في حين أن الشيعة يفوزون برضوانه ولو كانوا من أهل المعصية. ذلك أن الله يبدّل يومئذٍ، على ما جاء في الحديث، حسنات أهل السنّة سيئات، بينما يبدل سيئات الشيعة حسنات. وهذا ما ينسبه ابن بابويه إلى الإمام محمد الباقر. والقارىء العاقل يشك في صحة هذا الحديث. إذ لا يُعقل أن يصدر عن الباقر مثل هذا القول الذي يقضي بأن لا تُقبل من المسلم السُني حسناته، ولو كان مؤمناً مطيعاً يؤدي الفرائض والأمانة على أحسن وجه. حقاً أن رواية ابن بابويه، الملقب بالصدوق، لا يصدّقها العقل والحس السليم. فضلاً عن أن النصوص لا تؤيدها. ونشير هنا بشكل خاص إلى قول علي بن أبي طالب: إعرف الحق تعرف أهله.

□ □ □

وبالانتقال من القدامى إلى المحدثين والمعاصرين نجد أن هؤلاء يُعيدون انتاج المواقف القديمة ذاتها، ولكن بصورة هزيلة تقليدية تخلو مما لدى القدماء من الجدّة والابتكار والأُصالة. ولنبدأ بالدائرة السنية، فنعرض لموقف كل من علي سامي النشار ومحمود قاسم، وهما مصريان كلاهما أستاذ للفلسفة وباحث في الفكر الإسلامي. فالنشار يذهب إلى أن للإسلام فلسفته بل ميتافيزيقاه الخاصة الأصيلة التي نشأت على أرضه والتي لا علاقة لها بفلسفة اليونان ولا بفلسفة الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا. ولهذا فهو يرفض أن يُسمي النتاج الذي تركه هؤلاء فلسفة إسلامية كما يرفض الفلسفة جملة وتفصيلاً، بحجة أنها معادية للإسلام، مناقضة للميتافيزيقا التي وضعها القرآن. هكذا فأستاذ الفلسفة يُقصي من دائرة تفكيره القطاع الفلسفي في الثقافة الإسلامية، معتقداً أن هناك فلسفة إسلامية أصلية صافية يمثلها علم الكلام وحده. ولكنه لم يجد وسيلة للتعبير عن هذه الفلسفة المزعومة إلا باستعمال ألفاظ يونانية معرّبة كلفظ «ميتافيزيقا»، ولفظ «فلسفة» ذاته. بينما نجد أن محمود قاسم لم يمنعه انتماؤه للإسلام من الانفتاح على الفلسفة وإنصاف أهلها والانتصار لهم، وبخاصة ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه.

والأمر نفسه يتكرر في الدائرة الشيعية، حيث تتعارض المواقف من ثقافات الغير وعلومه. فنحن نجد مثلاً أن باحثاً إسلامياً كمحمد تقي المدرسي يقف موقفاً مماثلاً لموقف علي سامي النشار، إذ هو يقرر بأن الإسلام يستبعد الفلسفة والتصوف كمنهج وسلوك ورؤية، ويعتقد بوجود ثقافة إسلامية صافية ينبغي إبرازها والدفاع عنها في مواجهة الأفكار المنحرفة والضالة التي وفدت عليها سواء من الفلسفة اليونانية القديمة أو من الثقافة الغربية الحديثة. ولهذا يرفض هو الآخر أن يطلق اسم «فلسفة إسلامية» أو «فلسفة

الإسلام» على نتاج الفلاسفة المسلمين، ويدين التصوف وأهله مستشهداً بأقوال وأحاديث تعتبر أن الذين يميلون إلى الفلسفة والتصوف هم «شِرار الخلق». هذا بينما نجد بالمقابل عالماً كبيراً من علماء الإسلام، هو محمد حسين الطباطبائي، لم يمنعه إنتماؤه العقائدي واشتغاله بالفقه والتفسير والكلام من الميل إلى الفلسفة والاشتغال بها والثناء على أهلها، ونعني بهم هنا الفلاسفة المسلمين، وأخصهم بالذكر الفيلسوف الشيرازي. وإذا كان المدرّسي رأى في عرفان هذا الأخير سُخفاً وتخرّصاً وشطحاً، فإن الطباطبائي رأى إلى الشيرازي كفيلسوف رباني وحكيم إلهي. حتى الخميني نفسه، فإنه بالرغم من صرامته الدينية والفقهية، قد انفتح على الفلسفة والتصوف وأثنى على أهلهما، كما يبدو من رسالته إلى الزعيم السوفياتي غورباتشوف. فهو لم يكن فقط قائد ثورة ومؤسس دولة وصاحب رسالة فقهية، بل كان له أيضاً ميله إلى الفلسفة ووجهه الصوفي العرفاني. وهو يقدم، بذلك، شاهداً على أنه لا ينبغي النظر إلى شخص من الأشخاص نظرة وحيدة الجانب.

وبالإجمال فذو النظرة المغلقة لا يرى إمكاناً للتلاقي مع الآخر، بل يرى فيه الغرابة كلها أو الشر كله. بينما ذو النظرة المنفتحة يطمع دوماً في أن يكتشف في أي شخص وجهاً يلتقي به معه، أياً كان ابتعاده عنه. فالبشر يتلاقون ولو كرهوا. ولا يبعد أن نكتشف فيمن نختلف عنهم وننغلق ضدهم وجوهاً تجمعنا بهم، كما لا يبعد أن نكتشف فيمن نتماثل معهم وننفتح عليهم وجوهاً تبعدنا عنهم. فما من شخص نظن به سوءاً إلاّ ويتبين أن له وجه الحسن، والعكس صحيح.

من هنا فأنا أحتاط وأحاذر في استعمال التمييز الذي أقمته بين

الانغلاق والانفتاح. ولا أريد أن أتطرف في استثمار هاتين المقولتين، حتى لا أنغلق على من سميتهم أهل الانغلاق، فيما أنا أدعو إلى الانفتاح، وحتى لا أنفتح أيضاً على من سميتهم أهل الانفتاح انفتاحاً غير محدود ينقلب انغلاقاً. فإن قراءة هوية ما، أكانت ذاتاً أم فعلاً، من خلال مقولة واحدة وحيدة يؤدي إلى الاستبعاد والانغلاق، لأنه لا مقولة واحدة تستغرق كينونة الكائن الحادث. وإذا كان الذين يبدون انغلاقاً يتفقون في انغلاقهم، والذين يبدون انفتاحاً يتفقون في انفتاحهم، فإن المنفتح قد ينغلق بانفتاحه الأعمى، كما أن المنغلق قد ينفتح فيما هو يُحدد وينغلق، إذ لا هوية إلاّ وتُبدي انغلاقاً وانفتاحاً في آن. ولهذا فأنا، إذ أنظر إلى الذين انفتحوا على ما عند الغير من معرفة وعلم وحكمة هي في النهاية نتاج العقل البشري في عصر من عصوره أو في طور من أطواره، فإني لا أقبل كل ما قالوه، بل أتعامل معهم بصورة منفتحة وأرى إليهم بعين ناقدة. وبالمقابل، فأنا إذ أنتقد الذين انغلقوا على ثقافتهم الخاصة وعلى ما أنتجوه من معارف وعلوم هي أيضاً محصلة ثقافية ومعرفية للبشرية بأجمعها، فإني لا أرد كل ما قالوه، بل انفتح عليهم وأفيد منهم، خاصة وأن بينهم العالم الكبير والمفكر المبدع. وتحقيقاً لهذه الغاية صدّرت كتاباً من كتبي بقول للغزالي استقيته من كتابه (مشكاة الأنوار) هو الآتي: «كل معروف يدخل في سلطة العارف واستيلائه دخولاً ما». وهذا القول يلخص أبلغ تلخيص مقولة ميشال فوكو حول العلاقة بين السلطة والمعرفة. وإذا كان الغزالي ينقبض وينغلق في كتبه الكلامية والجدالية، فإنه ينبسط وينفتح على رحاب الحقيقة والمعنى في كتبه الصوفية العرفانية.

[redacted]

النخبة الظالمة والظلام

تزوير الواقع العربي
لتسويغ النص الأوروبي

وليد نهويض

كتب من لبنان

المثقفون العرب يريدون الجماهير على مزاجهم. وعندما تصطدم حاجات الناس برغبات هذه العينة من النخب تقوم الأخيرة بشتم المجتمع لأنه لم يلتقط مزاجها. وتطلق هذه الفئة على سبابها لقب «الديموقراطية» و«حرية الرأي» أو «الحق في التعبير»، وباسم هذه الشعارات السمجة يُقْدِمُ المثقفون العرب على اتهام المجتمع بعدم الفهم لأن الناس لا تفهم عليهم. والسؤال من لا يفهم الآخر، المجتمع أم المثقف؟

وكثيراً ما نقرأ في عدد من الصحف والمجلات العربية العلمانية و «اليسارية» وكذلك في بلاغات بعض الأحزاب الماركسية فقرات وجمل تشنُّ هجمات شعواء على ما تسميه بالظلامية أو بالأفكار والتيارات الظلامية. واعتراضنا هنا ليس على الهجوم على «الظلامية» بل على الفئة المقصودة بتلك الكلمة التي تحولت عند البعض إلى شتيمة. ويلاحظ أن هناك شبه إجماع عند مختلف هذه التشكيلات العلمانية والماركسية واليسارية أن هذه الكلمة باتت مفهومة عند التلفظ بها وبات الطرف المقصود بها معروفاً حتى من دون الإشارة إليه بالاسم. وأحياناً تلجأ هذه التشكيلات إلى تعميم النعت وتصبح الجماهير برمّتها عبارة عن كتلة جَهَلة لأنها جاهلة

بأفكار وتعليمات تلك القلة القليلة من الفئات التي يبدو أنه نزل عليها النور والتنوير من دون غيرها. ولأن غالبية الناس غير مقتنعة أو متحمسة لأفكار تلك «النخب» التي تطلق على نفسها من دون استئذان من أحد، بأنها الطليعة التنويرية في المجتمع، فتصبح الأمة جاهلة.

ويبدو أن هذا «الحل» الذي توصلت إليه «النخب» الحديثة هو نوع من إرضاء الذات. فعند العجز عن قراءة الواقع التاريخي يصبح التحليل غير الملموس للواقع غير الملموس هو البديل عن التاريخ، وتحل الفكرة مكان الناس وينوب التحليل مناب الجماهير في قيادة التغيير. ولأن مثل هذا الحل هو مجرد عملية ذاتية غير موضوعية تقفز لغة الشتائم إلى مقدمة الرأس ويتراجع الفكر إلى المؤخرة. وبين المقدمة والمؤخرة تضيع الأسئلة وتصبح مسألة البحث عن الأجوبة مهمة مستحيلة في مستشفى التحليلات التنويرية.

المشكلة مع التشكيلات هذه أنها لا تفهم بأنه لولا الظلام لما كنا بحاجة إلى نور وأنه لولا الظلامية لما كان المجتمع المظلوم بحاجة إلى تنوير. ولكن الحل دائماً يأتي عند هذه النخب مخالفاً للواقع ومعاكساً للتاريخ فهي ترى فى المجتمع ظالماً بينما هو في الحقيقة مظلوم وهي تعتقد أن الجماهير جاهلة وظلامية ولا تفهم بينما حقيقة المشكلة هي في أن الفئة التي تدّعي امتلاك أدوات التنوير هي التي ينقصها فهم المجتمع الذي تعيش فيه والذي لولاه هو لما كانت أصلاً موجودة.

إذن نحن أمام حالة نخبوية غريبة من نوعها. إنها أشبه بالحالة الأبوية التي فقدت السلطة نتيجة فقدانها الصلة بالعائلة أو الأسرة. إنها نخبوية ساقطة فوق المجتمع ولا تاريخية ولا ترى في الناس سوى مرحلة ستأتي بعدهم مرحلة سيسود فيها فكرهم التنويري.

فتصبح عندهم عملية إقناع الذات واستبدال الشيء بشيء آخر سياسة عاقلة أو عقلانية لا يهمها سوى إطلاق الأفكار الاتهامية العامة من دون تحديد لوسائل التنوير ومادة التنوير. وكأن «التنوير» حاجة فكرية مطروحة على الناس أكثر مما هو حاجة موضوعية وواقعية وتاريخية مطلوبة منهم. وتصبح في النهاية قوى النهضة والتغيير قوى لا علاقة لها بهذا الزمن وبالتالي بهذا الشعب وهذا المجتمع. مع أن أبسط الأسئلة فيها الكثير من الأجوبة، فلولا أوروبا الظلامية لما كانت أوروبا بحاجة إلى حركة تنوير ولما كانت بالضرورة قد مرت تاريخياً بعصر التنوير. ربما تكون عندنا المسألة مختلفة. وهذا صحيح. ولكن الاختلاف أيضاً لا يقتصر على القوى الظلامية فقط وإنما على قوى التنوير أيضاً. وعندما نصل إلى مثل هذه القناعة يصبح بالإمكان البحث بعد ذاك عن نقاط تقاطع بين المجتمع المظلوم وقواه الطليعية الظالمة.

فالخلاف إذن ليس على الكلمة وإنما على طريقة استخدامها الممجوجة. وكذلك فإن الاختلاف ليس على استخدام لفظة الظلامية وإنما على كيفية محاربتها.

وحتى يستوي النقاش على قاعدة صحيحة لا بد أولاً من الاتفاق على الفئة المقصودة عند إطلاق نعت الظلامية. وبعد تحديد الفئة التي تقف وراء الظلام لا بد ثانياً من التفاهم على السبب الذي أدى إلى هذا النوع من الظلامية. وأخيراً عندما نجتاز هذه العتبة نستطيع بعدها الانتقال إلى مرحلة المعالجة بتحديد أسلوب التخلص ليس من الظلامية فقط بل من كل العوامل التي أدت إلى تقهقر الأمة وتخلفها أيضاً.

الاتفاق على هذا الإطار النظري لتحليل المشكلة وتحديد وسائل معالجتها يفتح الطريق على قراءة جديدة ومختلفة لتاريخ الأمة.

ويصبح بالتالي موضوع التجديد أو التحديث هو تحصيل حاصل بعد أن تكون أطراف الأمة قد اتفقت على هويتها وصانت شخصيتها من التلاعب الذي ساد النخب المثقفة والمتغربة سنوات طويلة بدأت منذ النصف الثاني من القرن الماضي.

وإذا كان البعض يحب دائماً معالجة مشاكل الأمة وقضاياها على الطريقة الأوروبية فلا بد من التنويه هنا أن أوروبا أو النخب المثقفة في أوروبا قد صاغت نظرية تطورها من الداخل ولم تستوردها من الخارج كما تفعل بعض نخبنا المثقفة. فالحل في النهاية هو داخلي وليس خارجياً. ومادة التغيير يجب انتاجها من الأمة وليس من أعداء الأمة. وقوى التغيير لا بد أن تكون من طاقات الأمة وليس من القوى المتسلطة عليها والتي لا تريد لها سوى الشر والمزيد من التقهقر والتخلف وبالتالي المزيد من الظلامية.

وربما يريد البعض أن نقتدي بالأسلوب الأوروبي في معالجة مشاكلنا من دون السقوط في تجربة النموذج الأوروبي. ولكن هنا يجب التذكير أن الاقتداء بالأسلوب يجر في النهاية إلى الاقتداء بالنموذج والسقوط به ولو بعد حين. ولنفترض جدلاً أن الاقتداء بالأسلوب لا يفضي بالضرورة إلى الاقتداء بالنموذج فنحب أيضاً أن نذكر نخبنا المثقفة أن قوى التنوير والتغيير في أوروبا (عصر النهضة وما بعدها) لم تعتمد أسلوب شتم المجتمع كأساس للتخلص من الظلام والظلامية بل عمدت إلى التوجه نحو المجتمع وإنتاج فكرها وأدوات عملها وحددت قوى التغيير من المجتمع نفسه. فأفكار النخب الأوروبية في عصر النهضة الأوروبية لم تكن موجهة ضد المجتمع بل معه. وإذا أقدمت تلك النخب على نقد المجتمع فإنها على الأقل لم تلجأ إلى شتمه.

ونذكر أيضاً بأن النهضة الأوروبية قد بدأت دينية أو أنها انطلقت

من الدين ضد الكنيسة ولم تكن من الكنيسة ضد الدين. وبعد أن حررت أوروبا الدين المسيحي من قيود التخلف والظلام انتقلت بعد ذلك إلى العلاقات الاجتماعية ـ السياسية. فالمثقفون الأوروبيون في عصر التنوير كانوا من حركة المجتمع وكانت تلك الكتلة حالة دينية سياسية تجديدية مندمجة بحركة المجتمع ومتطلباته وحاجاته.

بينما عندنا تبدو المسألة مختلفة عن أوروبا حتى في المسائل البديهية هذه. فالكتلة المثقفة عندنا هي مع السلطة ضد الدين ومع الغرب ضد دينها وشخصيتها وهويتها.

□ □ □

المثقفون المتغربون عندنا هم بكل بساطة كتلة منقطعة عن المجتمع وضده في الوقت نفسه. ولذلك فإن المثقف عندنا ليس شعبياً والجماهير ضده لأنه جزء من حالة الإنعزال الأوروبي وهو قوة ضد الأمة بدلاً من أن يكون معها. وهذا يعاكس في الأساس حركة التنوير في أوروبا التي نجحت لأنها كانت حركة سياسية ـ دينية مندمجة عضوياً بهموم المجتمع واهتماماته.

وانطلاقاً من هذا الخلل المركزي في وعي الواقع تعتقد بعض قطاعات النخب المثقفة في أمتنا أن معركة الغرب مع الإسلام والشريعة قد بدأت منذ سنوات قليلة وأن الطرف الذي بادر إلى فتح مثل هذه المعركة هم المسلمون. وفي الحقيقة إذا عدنا إلى الوقائع التاريخية نكتشف أن معركة الغرب مع الشريعة الإسلامية تعود إلى سنوات طويلة، ربما بلغت القرون الخمسة، وازداد الصراع بعد أن استكملت أوروبا نموذجها الحضاري في مواجهة التحدي الحضاري الإسلامي. وتشير الوقائع أيضاً إلى أن الطرف المبادر في فتح مثل هذه المعركة هو الغرب أيضاً.

ربما تكون المعركة الأخيرة هي الأشد ضراوة والأكثر علنية من المعارك التي سبقتها إلاّ أن هذا لا يلغي القانون الذي يقول بأن مشكلة الغرب مع المسلمين كانت وما تزال مشكلة تطبيق الشريعة الإسلامية باعتبار أن هذه المسألة تشكل الأساس القانوني للنموذج الحضاري الإسلامي. فإذا ألغيت الشريعة ألغي بطبيعة الحال الأساس المادي الدستوري لتكوين الدولة الإسلامية ونموذجها الحضاري المختلف عن النموذج الحضاري الأوروبي.

ولقد اتبع الغرب في هذا الاتجاه سياسة طويلة النفس ومتعرجة ومتداخلة في سلوكها وعلاقاتها. فمرة استخدم الديبلوماسية والحاجة ومرات استخدم العنف، أحياناً استخدم السياسة والعلاقات الاقتصادية وأحياناً أخرى اتبع أسلوب البطش والاحتلال. وكان السلوك الأوروبي في معظم الحالات يخضع لقانون موازين القوى حيث شهدت سياسة الغرب الهجومية حالات من التقدم ثم حالات من التراجع إلى أن نجح في الاستفراد بالأمة بعد أن رجحت كفة موازين القوى لمصلحته.

وبداية إذا أردنا أن نحدد نقطة التراجع الأولى أمام هجمة النموذج الغربي، الجديد نسبياً، يمكن القول ان ذلك حصل في زمن عاشر السلاطين العثمانيين السلطان سليمان القانوني (١٥٢٠ - ١٥٦٦م) الذي أعجب بنمط التنظيم الأوروبي وحاول تقليده نتيجة حاجة الدولة لذلك الأمر، فسنّ مجموعة من القوانين الاستثنائية بمساعدة خبراء أجانب. ولقد عُرِفَ السلطان سليمان بالقانوني لكثرة ما سنّ وأصدر من قوانين دستورية متأثرة إلى حد كبير بالنموذج الغربي. وقد لقيت خطوات سليمان القانوني تشجيعاً من الغرب نظراً لما قدمته من مساهمات من الداخل ومن

أعلى سلطة إسلامية في ذلك العصر لفتح الديار الإسلامية أمام النموذج الأوروبي للدخول سلماً إلى المنطقة.

ولقد توّج السلطان سليمان قوانينه تلك بسن قانون منح بموجبه ملك فرنسا فرنسوا الأول (١٤٩٤ ـ ١٥٤٧) ما عرف لاحقاً بـ «الامتيازات الأجنبية» في العام ١٥٣٦م، وهي امتيازات منحت فرنسا حق رعاية الأقليات المسيحية في منطقة المشرق العربي. وقد شكّل ذلك القانون الذي يعتبر أول اتفاقية بين دولة مسيحية ودولة إسلامية المدخل التاريخي لبداية تكوّن مصالح تجارية ـ اقتصادية أوروبية في جبل لبنان وغيره انطلاقاً من إقامة علاقات خاصة مع الأقلية المسيحية اللبنانية والمشرقية. وأدت هذه العلاقات التجارية ـ الدينية الخاصة مع المسيحيين في جبل لبنان إلى وضع الأسس المادية القانونية لانفجار الحروب الأهلية في تلك المنطقة بين الدروز والموارنة في سنوات ١٨٤٠ ـ ١٨٦٠م. وبكلمة أخرى لقد مهد ذلك القانون (الامتيازات الأجنبية) الطريق لبداية التغلغل الرأسمالي الغربي إلى جبل لبنان والمنطقة وتأسيسه لمعادلة طائفية لاحقة انتهت بسلسلة من الحروب التي لا تنتهي بسبب انشداد الأقليات الدينية والمذهبية إلى الخارج ونمو نوع من الوعي الأقلي ـ الطائفي، وهو أمر أدّى إلى بداية تفكك المركز الإسلامي وتمرد الأطراف عليه.

وشجعت مبادرة سليمان القانوني في التخلي عن المسؤولية الشرعية في جبل لبنان بداية لتجارب أخرى منفصلة ومستقلة عن المركز (السلطة العثمانية) وسلطة الباب العالي. فبعد أن بادر المركز إلى تسجيل الخطوة القانونية الأولى أخذت الأطراف تنحو أو تسعى إلى الاستفادة من هذا التنازل بإقامة علاقات خاصة ومستقلة ـ وأحياناً كثيرة كانت على حساب السلطنة العثمانية ـ مع الغرب، وكان من الطبيعي أن تنطلق المحاولة الأولى للتمرد، وتقليد الغرب

في نموذجه، من جبل لبنان نفسه، وتحديداً أيام الأمير المعني فخر الدين الملقب بالكبير (١٥٧٢ - ١٦٣٥م). فالأمير فخر الدين المعنيّ ولد درزياً في بعقلين الشوف (جبل لبنان) وعاش سنياً ومات مسيحياً بعد أن نفذت فيه السلطنة حكم الإعدام في الآستانة (اسطنبول).

وتختلف تجربة الأمير فخر الدين عن محاولة السلطان سليمان القانوني، الأخير قام بعملية انفتاح على الغرب في إطار وحدة السلطنة وحاجتها الملحة للتنظيم الحديث والاستفادة من تقدم أوروبا. وقد تمّت تلك المحاولة بإشراف مركزي ومن دون التخلي عن الشريعة الإسلامية كمصدر للقرارات والقوانين، ولكنها بحد ذاتها تعتبر أول محاولة لتجاوز السمات المميزة للتركيب الحضاري للدولة الإسلامية كما أنها شكلت خطوة أولى شجعت الغرب على الديار الإسلامية من نقطة ضعفها (الأقليات الدينية غير الإسلامية). أما تجربة فخر الدين فإنها تمت في جبل لبنان بظروف مختلفة. فقد جرت عمليات الانفتاح بأفق انقسامي سياسي كما أنها شكّلت محاولة جريئة للانشقاق التنظيمي والتشريعي في إطار معادلة مركبة فهي من جهة ضد وحدة السلطنة وهي من جهة أخرى تحاول أن تستفيد من شرعية السلطنة السياسية والتاريخية والدينية لتبرير سلوك انفصالي وفي الوقت نفسه اللحاق بمشروع الغرب.

□ □ □

دشن القرنان السادس عشر والسابع عشر المرحلة الأولى في الاحتكاك الحضاري بين نموذجين مختلفين. وبالرغم من كل سلبيات تلك الحقبة إلاّ أنها بقيت محافظة على الحد الأدنى والمطلوب لتماسك السلطنة وقدرتها على مواجهة كافة محاولات

الاختراق الأوروبية التي حاولت أن تستفيد من نقاط الضعف أو مواقع الخلل في الدولة الإسلامية كما صمدت أمام محاولات فرض الحصار الأوروبي على السلطنة بغية إضعافها وجرها إلى طاولة المفاوضات للتباحث في عملية تقاسم النفوذ في مناطق الشرق وتوزيع المواقع بالتساوي بينها وبين دول الغرب. وكانت السلطنة في جميع تلك المحاولات قادرة حتى ذلك الوقت على صد الباب في وجه أطماع الدول الأوروبية.

وبقي الأمر بين كر وفر إلى أن نجحت أوروبا في استكمال مشروعها الحضاري الخاص وبدأت تحاول شق الطريق أمام دولها لتعميم ذلك النموذج ونشره عالمياً. وكانت العقبة الأساسية التي تحول دون مثل هذا الانتشار الأوروبي هي وجود قوة عالمية أخرى إلى جوارها هي القوة الإسلامية. وبدأت منذ ذاك الوقت محاولات ضرب المشروع الإسلامي المضاد الذي اعتراه الوهن وكان يعاني من نقاط ضعف ومواقع خلل كثيرة. وهكذا انتقلت المواجهة بين الإسلام والعرب من مستوياتها الديبلوماسية والسياسية والاقتصادية إلى مواجهات صراعية على مستويات مختلفة. فبدأت أوروبا باقتحام مناطق السلطنة العثمانية عسكرياً واحتلال مناطق نفوذها ومواقعها الجغرافية بالقوة والبطش وعن طريق الاحتلال لا الحوار كما كان الأمر أيام السلطان سليمان.

ومن أبرز نتائج تلك المواجهات العسكرية والسياسية العامة كانت حملة نابليون بونابرت على مصر في العام ١٧٩٨ ـ ١٧٩٩م التي استمرت إلى العام ١٨٠١ وأسفرت عن احتلال فرنسا لمصر، وكان أول عمل قام به بونابرت بعد احتلاله مصر إلغاء قوانين الشريعة الإسلامية واستقدامه خبراء أجانب في القانون الفرنسي لصياغة قانون مدني وضعي يحل مكان الشريعة. وقد سبقت

خطوة نابليون في مصر محاولته في فرنسا نفسها حيث أنه قام بنشر القانون المدني هناك في العام ١٨٠٤م أي بعد مصر بسنوات ثلاث. وتعتبر لفتة بونابرت هذه أول محاولة عرفتها دولة إسلامية في إلغاء قوانين الشريعة الإسلامية وهي إن دلت على شيء فإنها على الأقل تؤكد أن الغرب يعرف مكان قوة الإسلام ونقاط ضعفه. كما تدل على أن الغرب يدرك أن مشكلته مع المسلمين هي في تطبيق الشريعة لأنها تشكل الأساس القانوني ـ المادي لدولة الإسلام فإذا حذفت أو استبدلت بقوانين تشريعية أخرى انهارت الدولة وسقطت بسهولة تحت سيطرة الغرب بسبب الانفصال بين قانون «الدولة» وقانون «المجتمع».

وبعد احتلال نابليون لمصر، وهو الأمر الذي تمّ في عهد السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧م) دخلت المنطقة دائرة الصراعات الأوروبية المتمثلة وقتذاك بصراع النفوذ الفرنسي ـ البريطاني. وكانت الثغرة التي بدأ الغرب ينفذ منها إلى جسم الدولة الإسلامية هي تلك الخطوة الجريئة التي أقدم عليها بونابرت في إلغاء قوانين الشريعة الإسلامية واستبدالها بقانون فرنسي مدني.

في تلك الفترة عيّن محمد علي والياً من قبل السلطنة على مصر في العام ١٨٠٥ ونجح محمد علي بعد صراع مرير من الانتصار على الجيوش البريطانية بقيادة فريزر وطردها من أرض الكنانة في العام ١٨٠٧م. أي في السنة التي توفي فيها السلطان سليم الثالث. وحاول محمد علي باشا تحسين الوضع في مصر بعد القضاء على المماليك في ١٨١١م كما أنه وجّه حملة إلى الجزيرة العربية ١٨١١ ـ ١٨١٩ وفتح السودان ١٨٢٠ ـ ١٨٣٣ وقاد ابنه إبراهيم باشا حملة على بلاد الشام ١٨٣١ ـ ١٨٣٣ ثم حملة ثانية ١٨٣٩ ـ ١٨٤٠م وصل بها إلى الأناضول ولم يوقفه إلاّ التدخل

الأوربي الذي وجد في مشروعه خروجاً على السقف المسموح به دولياً وإقليمياً. وتشكل محاولة محمد علي في النصف الأول من القرن التاسع عشر أبرز خطوة انقلابية على السلطنة العثمانية حيث إنها فتحت الباب على مصراعيه أمام التدخلات الأجنبية التي تتوجت في العام ١٨٣٣ باتفاقية كوتاهية ثم العام ١٨٤٠ بمعاهدة لندن.

وشكلت خطوة محمد علي التي اشتد ساعدها أيام السلطان محمود الثاني (١٧٨٤ - ١٨٣٩م) حلقة في سلسلة التمرد التي دشنها الأمير فخر الدين. وإذا كان الأخير قد انقلب على وحدة السلطنة وحاول شقها من الداخل فإن محمد علي استفاد من التشريعات التي سنها نابليون ليشكل حالة مستقلة عن السلطنة وفي الوقت نفسه قوة سياسية وعسكرية لمصلحتها وقت الحاجة. وكان أساس الخلل الذي نفذ منه مشروع محمد علي هو إلغاء بونابرت قوانين الشريعة الإسلامية حيث ضمن لنفسه الحكم الوراثي على مصر كما أنه عمل على بناء اقتصاد مستقل عن الدولة المركزية الإسلامية فاستقدم على طريقة الأمير فخر الدين الخبراء وعمد إلى تنمية البلاد وتطويرها علمياً وثقافياً وزراعياً خارج إطار الحسابات العليا للسلطنة. كما عمد إلى استقدام البعثات الطبية وإرسال بعثات مصرية إلى أوروبا للتعلم في إطار أفق لا ينسجم مع أصول وتطلعات الدولة الإسلامية الواحدة. وكانت أوروبا تلعب في هذه المرحلة على تناقضات مشروع محمد علي وحاجات السلطنة. فمرة تكون مع محمد علي ومرة ضده، ومرة تكون مع السلطنة ومرة ضدها.

□ □ □

لقد جاءت محاولات تحديث الدولة أيام محمد علي في إطار

النموذج الأوروبي، وسبقت تاريخياً محاولات اليابان بسنوات عشر، ولم تتم تلك المحاولات الضرورية واللازمة في إطار النموذج الإسلامي وتطلعاته ولذلك كان لا بد له من الاصطدام مع السلطنة من جهة ومع العديد من المناطق الإسلامية كالجزيرة العربية وبلاد الشام والسودان من جهة أخرى، وأبرز مثل على هذه الحالة هو السودان الذي فتحه محمد علي في العام ١٨٢٠م ثم ما لبثت أن قامت ضد سلالته الثورة المهدية أيام الخديوي إسماعيل في العام ١٨٨١ ـ ١٨٨٥م بسبب التجاوزات التي كانت تتم على حساب الإسلام والمسلمين في تلك المنطقة الجغرافية المهمة. وعندما أنشيء السودان المصري ـ الإنكليزي في العام ١٨٩٨م قام الاستعمار الإنكليزي، في أول خطوة له، بإلغاء قوانين الشريعة الإسلامية في السودان كما فعل سلفه الاستعمار الفرنسي في مصر.

ويدل هذا التصرف الإنكليزي في السودان والفرنسي في مصر على نقطة مركزية وحساسة وهي أن الغرب كان يدرك أكثر منا مقدار أهمية التشريع القانوني في نهوض الدول أو انهيارها. وكانت أوروبا تعلم أن الحلقة المركزية في استمرار الدولة الإسلامية هو في بقاء القوانين الإسلامية وبالتالي ركّزت خطواتها السياسية على نقطة إلغاء الشريعة كمقدمة لا بد منها لبقاء نفوذها في المنطقة واستمرار الباب مشرعاً أمام تدخلاتها ومصالحها وسياساتها، لضمان استمرار نمو نموذجها كبديل تاريخي محتمل عن النموذج الحضاري الإسلامي.

وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا تبسط سلطاتها في الديار الإسلامية من خلال عمليات إلغاء قوانين الشريعة وفصل الدين عن الدولة والحد من دور المسجد ونفوذه في المجتمع كانت السلطنة العثمانية تمر في حالة من التفكك والتراجع الذي تتوج في انهيارها

السريع إبان الحرب العالمية الأولى. وحتى يصل وضع الدولة الإسلامية ومركزها وقتذاك في اسطنبول إلى مرحلة التفسخ والانهيار عمدت أوروبا إلى تطبيق سلسلة خطوات من الحصار والتضييق العسكريين على السلطنة طوال القرن التاسع عشر، كما وجهت ضدها الضربات السياسية من كل الجهات في منطقتي المغرب العربي وأوروبا الشرقية والبلقان على يد روسيا القيصرية. ولكن أبرز ما تعرضت له السلطنة من ضغوط كان من الداخل نتيجة الخلل الذي أصابها بعد انفتاح السلطان سليمان القانوني وتنازلاته للغرب تحت بند «الامتيازات الأجنبية» الذي استمر تجديده حتى أيام السلطان محمود الأول (١٦٩٦ ـ ١٧٥٤م) إذ تمّ تجديده لآخر مرة في العام ١٧٤٠م. وقد شكّلت «الامتيازات الأجنبية» إلى جانب إقدام الاستعمار الفرنسي على إلغاء قوانين الشريعة في مصر ثم إقدام الاستعمار الإنكليزي على إلغائها في السودان نقاط خلل ومواقع ضعف سهلت لأوروبا في ضرب النموذج الحضاري الإسلامي (الدولة الإسلامية) وتمهيد الطريق لسيادة القوانين الوضعية التي شكّلت بدورها الأساس القانوني ـ المادي لنهوض مشروع النموذج الغربي في المنطقة العربية ـ الإسلامية (الدولة الانفصالية الوطنية الحديثة على النمط الأوروبي).

وكان من أبرز نتائج انتعاش فكرة النموذج الأوروبي هو انهيار الدولة العثمانية وتقسيم العالم الإسلامي بعد اقتسام نفوذه بين دول الغرب وبروز عصر الدويلات القومية التي قاد مرحلتها انطلاقاً من تركيا نفسها مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١ ـ ١٩٣٨م) الذي يعتبر مؤسس الدولة القومية التركية وأول رئيس لها في العام ١٩٢٣. وهو العام الذي ألغى فيه الخلافة الإسلامية وقوانين الشريعة.

□ □ □

لم تتم الغلبة السياسية للغرب على الشرق من دون الغلبة الثقافية التي عبّرت عن نفسها بانبهار أجيال بكاملها بالنموذج الأوروبي وامتدت تحديداً نحو مئة سنة تفصل بين رفاعة الطهطاوي وطه حسين.

وبين وفاة رفاعة الطهطاوي ووفاة طه حسين قرن كامل من الزمن. فالأول توفي في العام ١٨٧٣م والثاني توفي في العام ١٩٧٣م. إلاّ أن الموت ليس المصادفة الوحيدة بين الرجلين بل هناك مجموعة من المصادفات والعوامل التي جمعت بين الشخصيتين ودورهما في عدد من المسائل الفكرية والسياسية بالرغم من الفارق الزمني بينهما. فالطهطاوي ولد في مطلع القرن التاسع عشر في العام ١٨٠١ وحسين ولد في نهاية القرن تقريباً في العام ١٨٨٩. والطهطاوي من مواليد طهطا في محافظة سوهاج جنوبي صعيد مصر وحسين من مواليد مفاغة في محافظة المنيا في صعيد مصر أيضاً. والطهطاوي درس في الأزهر ١٨١٧ وتتلمذ على يد الشيخ حسن العطار وتخرج ١٨٢١م وحسين التحق بالأزهر أيضاً في ١٩٠٢ واختلف مع شيوخ الأزهر وانقطع عن التعلم به منذ ١٩١٢ والطهطاوي أرسله محمد علي في بعثة للدراسة في فرنسة ١٨٢٦ وعاد إلى مصر بعد أربع سنوات في العام ١٨٣٠، أما طه حسين فقد حصل على شهادة الدكتوراه من الجامعة المصرية (الأهلية) وأرسلته الإدارة أيضاً إلى باريس للدراسة في العام ١٩١٤ وعاد إلى مصر بعد خمس سنوات في العام ١٩١٩. والطهطاوي عاد إلى مصر ليقوم بعدها بحملة فكرية تغريبية شاء البعض أن يؤرخها بأنها بداية «عصر النهضة» العربية حيث مارس خلال تلك الفترة العمل الصحافي ومختلف الأنشطة السياسية والرسمية وتحمل عدة مسؤوليات ومهمات ورأس تحرير مجلة «روضة المدارس» في العام ١٨٧٠م. أما حسين فإنه بدوره قاد حملة فكرية تغريبية بعد عودته

إلى مصر ابتدأها في كتابه «في الشعر الجاهلي» العام ١٩٢٦ ووقف سياسياً في الفترة نفسها ضد ثورة سعد زغلول وحزب الوفد ثم عاد وانحاز للوفد في العام ١٩٣٦ بعد أن أخذ الوفد يتقرب من الاستعمار البريطاني، ليتولى بعدها مناصب سياسية ورسمية وتعليمية عدة مارس خلالها الكتابة الصحافية في مجلات وجرائد عدة. وللطهطاوي عدة كتب أبرزها كتابه «تخليص الأبريز في تلخيص باريز» الذي عبّر فيه عن دهشته بالغرب وإعجابه بانجازاته ودعا إلى التشبه به والانقياد إلى نموذجه، أما طه حسين فله نتاج وافر أبرز فيه انحيازه للغرب وإعجابه الشديد بنموذجه وانجازاته ودعا بدوره إلى التشبه بالغرب والاستفادة من نموذجه في تطوير وتحديث الأمة والنهوض بها من كبوة التخلف!

ليس الهدف من هذه المقارنة إيجاد وجه الشبه بين الحالتين إذ أن المصادفات ربما جعلتهما يعيشان الأجواء نفسها فهما من منطقة جغرافية واحدة (الصعيد) وتعلما في الأزهر وذهبا إلى باريس وعادا إلى القاهرة ليمارس كل منهما دوره في الصحافة والسياسة والمناصب وأيضاً الدعوة إلى التغريب أو التحديث وفق النموذج الأوروبي. الأهم من هذه المصادفات هو أن الطهطاوي هو شاهد على نصف قرن (التاسع عشر) حيث تأثّر به وحاول التأثير على جيل كامل عاصره وعايشه بعد عوته من باريس في حين أن حسين كان شاهداً على نصف قرن آخر (العشرين) حيث تأثّر بعوامله وحاول بدوره التأثير على جيل كامل عاصره وعايشه بعد عودته من باريس أيضاً. وفي الحالتين اللتين تفصل بينهما مئة سنة هناك جوامع مشتركة بين الشخصيتين أكثر بكثير من تلك المصادفات الجغرافية والدراسية والمهنية أبرزها أن كلاً منهما اقتدى بقدر وافر من التأثيرات التي تركها النموذج الأوروبي على نفسه ودعا كل حسب قدرته إلى الاقتداء بذلك النموذج بصفته المخرج النظري

والتاريخي للنهوض بالأمة والخروج بها من «مرحلة التخلف إلى مرحلة النهضة»! ومع أن الفارق كبير بين الرجلين في نسبة التأثر ودرجته إذ إن الأول طغت عليه نزعة الدهشة أو الصدمة الأولى بينما الثاني حاول تجاوز الدهشة ومرحلة الصدمة الأولى ودعا إلى نوع من سياسة التغريب والتحديث ودخل في مصادمات ومواجهات مباشرة مع رجال السياسة والدين وكذلك مع رجال الفكر والفلسفة والتاريخ، إلاّ أن هذا لا يلغي نقطة التشابه بين الاثنين.

وإذا حاولنا الآن أن نصنّف كتابات الجيل الذي تلا الطهطاوي فإننا نستطيع أن نقول إنها كتابات أصيبت كلها بعقدة الجمود الفكري ووقفت عند مرحلة الصدمة الأولى أو مرحلة «دهشة الطهطاوي». وإذا أخذنا كتابات الجيل الذي عايش أو أعقب طه حسين في مرحلة خصوبته الفكرية فإننا نستطيع أن نصنف تلك الكتابات بأنها ما تزال تقف عند عتبة «دهشة الطهطاوي» مع تجاوز بسيط لها وصل عند البعض إلى نوع من النهج في التفكير والمنهج في السلوك اليومي والحياتي. وإذا قرأنا اليوم معظم نتائج تيارات التغريب والتحديث في أمتنا وخصوصاً عند أجيال النصف الثاني من القرن العشرين نجد أنها كلها تقف عند عتبة «دهشة الطهطاوي» أو مرحلة الصدمة الأولى. فما هي عناصر هذه الدهشة وكيف يمكن تجاوز مرحلة الصدمة الأولى؟

□ □ □

إذا حاولنا أن نقارن بين ظروف حياة ونشأة تفكير رفاعة الطهطاوي وطه حسين والعوامل الموضوعية والذاتية التي أثرت عليهما وبين ظروف ونشأة العوامل المؤثرة على «النخب المثقفة» العربية والإسلامية ندهش إلى ذلك التشابه وربما درجة التطابق بين حالتي

الطهطاوي وحسين ومختلف حالات «النخب» التغريبية المثقفة في أمتنا. وإذا اخترنا نماذج عدة من منطقة المغرب العربي أو المشرق العربي ومصر وغيرها من المناطق العربية والإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين نجد دورة متكاملة من التشابه وحالات مكررة ومستنسخة عن بعضها البعض. فالنخب هذه في معظمها فئات اجتماعية نزحت من الريف إلى المدينة بعد أن نالت قسطاً بسيطاً من العلوم الدينية والإنسانية وانتقلت إلى المدينة لزيادة تحصيلها العلمي سواء بالالتحاق في المساجد أو المعاهد الدينية أو الالتحاق بالجامعات الوطنية والمدارس والمعاهد الرسمية العليا. بعد ذلك ترسل هذه النخب في بعثات دراسية إلى أوروبا على نفقة الدولة أو إدارات الجامعات والمعاهد أو تذهب بمفردها وعلى حسابها الخاص.

وفي أوروبا تعيش هذه الفئات، التي تحولت لاحقاً إلى نخب اجتماعية وثقافية، لمدة معينة، وهي فترة التحصيل العلمي والدراسي، وتتفاوت عادة بين أربع سنوات أو خمس أو ست سنوات لتعود بعدها إلى بلادها لممارسة شتى أنواع السياسة والفكر والأدب والشعر والنقد. ووصلت عند بعضهم درجة الطموح إلى مستويات أعلى من ممارسة الثقافة والسياسة وكسب الوظائف الرسمية فظهر عند هؤلاء حب الزعامة أو القيادة والبعض الآخر قام بتأسيس دار نشر أو مجلة أو صحيفة ليبث من خلالها «أفكاره الجديدة» أو ليعلم جيله أصول التطوير والتحديث والخلاص من حالات التخلف والتقوقع!! وبعضهم بلغت به درجة الطموح إلى حالات من الغرور والتشاوف على المجتمع فوصل إلى حد تأسيس الأحزاب على النمط الأوروبي بغية تثوير «المجتمع المتخلف» أو بحجة انقاذه من حالة التراجع والانحطاط فنشأت من هذه النماذج حالات أو تيارات فكرية وحزبية مختلفة على كل شيء إلاّ على

نقطة واحدة وهي أن المجتمع متخلف ويجب إنقاذه من حالات الترسب والجمود وذلك عن طريق التكيف مع النموذج الأوروبي أو تكييف النموذج الأوروبي مع المجتمع.

غير أن اللافت للنظر أن معظم هذه الدعوات التغريبية على أنواعها ومختلف تياراتها وأنماط تفكيرها لم تتجاوز سقف «دهشة الطهطاوي». فهذه النخب على الرغم من إطلاعها الأوسع وثقافتها الأشمل اكتفت بأسلوب المقارنة بين المجتمعين والاستدلال من ظواهر الأمور على ضرورة الاقتداء بنموذج الغرب والاستفادة منه للتقدم نحو درجات أعلى وأرقى تشبهاً بأوروبا وثم وريثتها أميركا. ومع أن أسلوب النخب هذه قد تقدم من ناحية التحليل والتفسير واستخدام المناهج على أسلوب الطهطاوي، ثم طه حسين من بعده، إلاّ أنها اكتفت بالقدر الذي قدمه الطهطاوي في دهشته أو صدمته الأولى، وكررت بكلام آخر ما قاله الطهطاوي، من دون أن تنجح في تجاوز السقف الذي وضعه لكل هذا الرعيل من الأجيال الذي تعاقب خلال أكثر من قرن من الزمن. فكانت أفكار هذه النخب مجرد توسيع في الدائرة التي وضعها الطهطاوي وأحياناً كانت مجرد تكرار كمي لما قاله من دون إضافات نوعية تتجاوز حدود «الدهشة» إلى مرحلة وضع اليد على مكمن الداء. فأفكار النخب على أنواعها يمكن وصفها أنها مجرد ترجمة لأفكار أوروبية أكثر مما هي إعادة إنتاج لفكر المجتمع في ضوء التطور التاريخي وقراءة الحاجات على أساس معرفة المجتمع نفسه انطلاقاً من ملاحظة المستجدات والاستفادة من تراكم خبرات المجتمعات الإنسانية ومن ثم استيعابها وتجاوزها لتحديد وسائل التقدم الإسلامي الخاص وطرق خروجه من دائرة الدهشة إلى دائرة امتلاك المعرفة.

التطور الجديد الذي طرأ على هذه الفئة النخبوية المنعزلة والمتقوقعة على نفسها هو دخول المنطقة في مرحلة يحب البعض تسميتها بـ «الصحوة الإسلامية». فلقد انقسمت هذه النخب على بعضها. فمنهم من انبرى يهاجمها ويعتبرها دعوة إلى التخلف والعودة إلى الوراء! ومنهم من انكب عليها يحاول قراءة أسبابها وعواملها والقوانين التي تحركها. وبالرغم من خلاف أو اختلاف وجهات النظر بين النخب المثقفة في التعاطي مع ما أسموه بـ «الردة الدينية» إلاّ أن الجامع المشترك بينها هو «الدهشة» أيضاً. ولكن «الدهشة» هذه المرة جاءت معكوسة لدهشة الطهطاوي وجيله ثم رعيله الممتد إلى السنوات المعاصرة. دهشة الطهطاوي وجمعه كانت حالة ذهول بالغرب ولحظة انبهار بأوروبا، أما دهشة هؤلاء فهي معكوسة ضد الإسلام وحالة انبهار سلبية بتلك الصحوة. فهذه الفئة النخبوية انبهرت مرة بالغرب وبقيت واقفة جاحظة العين إلى أن انبهرت مرة ثانية بالإسلام ولكن بعين الغرب وتأثيراته ومناخاته.

والمشكلة مع هذه النخب المثقفة والمتغربة أنها أخذت تكتب عن الإسلام والمسلمين وكأنها تكتب عن أوروبا والأوروبيين. فكما تعجب الطهطاوي بإزدهار الغرب ونظافة شوارعه وتقدم علومه وحسن تنظيمه بدأت هذه الفئة تطرح الأسئلة التي تثير العجب والتعجب. فهي مثلاً متعجبة من كون المسلمين مسلمين! ومن أن الأمة ليست قطيع ماعز ولها تاريخ وتمتلك ذاكرة وعندها أبطال ورموز! وبدلاً من أن تتعاطى إيجابياً مع هذه الظاهرة تعاطت سلبياً وأخذت تسحب مواقفها من أوروبا سلباً على الأمة. ويمكن القول إنها أصيبت بحالة هوس أو بمرحلة «الدهشة المعكوسة» والانبهار السلبي بسبب عجز العقل المتغرب أو المنهج الحديث عن استيعاب الظاهرة أو فهم أسبابها وظروف حصولها في نهاية القرن العشرين.

وأخطر ما يمكن تسجيله على هذه النخب المتعالية والهامشية هو أن بعضها أخذ يلعب دور الدليل لأعداء الأمة ودينها والبعض الآخر أعطى نفسه دور المرشد الذي يعطي النصائح والتعليمات للأعداء في كيفية محاربة الأمة ومقاتلتها. أما الصنف الشريف من هذه الفئة النخبوية فقد أعطى نفسه دور المعلم أو الأستاذ الذي أخذ يفلسف الأمور ويعالج أسباب الظاهرة وعواملها الاجتماعية والسياسية وكأنه غير معني بها. ومن فئة الصنف الشريف هذه خرجت فرق أخرى أعطت نفسها دور الطبيب الذي شرع الكوامن النفسية لهذه الظاهرة غير المعقولة واللاعقلانية! وبعضهم وصل به الأمر إلى حد تصوير الأمة بأنها مجرد مستشفى للأمراض العقلية وبأن شعب الأمة مريض ويجب معالجته من داء الإسلام ومرض الدين العضال.

□ □ □

خلاصة الأمر أن معظم، حتى لا نقول مجمل، النخب التغريبية تتفق على أمر واحد هو أن الأمة أصيبت بمرض خطير ولكن من السهل معالجته إذا قمنا بكذا، وفعلنا كذا، وتصرفنا كذا... تماماً على طريقة الطهطاوي لحظة دهشته الأولى. والخلاصة أيضاً أن هذه الفئة تستكثر الإسلام على الأمة وتطالب بتفريغ الشعب من ذاكرته ورموزه وأبطاله التاريخيين والدينيين وثم تحويله إلى قطيع من الماعز بعد ذلك يسهل تعليبه وإعادة تنظيمه وتكييفه على النمط الأوروبي ووفق النموذج الغربي! ألم تحوّل هذه الفئة في كتاباتها ثورة المسلمين في الأرض المحتلة إلى ثورة نفسية لا علاقة للذاكرة بها، وبأن الإسلام مر عليها مرور الكرام؟! ومع ذلك لم يتورع البعض بعد تفريغ الثورة من ذاكرتها عن الادعاء أنه بطلها.

ربما وبسبب هذا الجمود الفكري الذي طغى عليه أسلوب هذه

الفئة في المقارنة لا المعالجة فشلت النخب في تقديم نفسها كقيادة تاريخية للمجتمع واكتفت بلعب دور المتمرد الذي تنقصه التجربة أحياناً والوعي أحياناً أخرى.

السؤال المطروح الآن هو لماذا كانت هذه الفئة التغريبية عالة على مجتمعها بدلاً من أن تكون قدوة له كما أرادت؟ وبكلام آخر لماذا تحولت الفئات النخبوية إلى نقمة على الأمة بدل النعمة؟

المشكلة عند هذه الفئة النخبوية هي في «الوعي» أو في «الأيديولوجيا» التي استبدلت الواقع الصعب والمعقد بالنظرية السهلة والمبسطة.

ولأن مشكلة هذه الفئة تبدأ في الوعي وتنتهي في الواقع كان لا بد لها من أن تسقط في الوهم الأيديولوجي الذي يصور التاريخ وكأنه مجموعة صور وأحلام وردية بمجرد أن يفكر بها الفرد تتحول فجأة إلى واقع ملموس يعيشه الناس ويلمسون حقائقه الجديدة. ولكن للأسف البشر شيء والآلات شيء آخر. ومن هنا يبدأ خطأ تلك الفئات التغريبية التي صُدمت بأوروبا وأخذت كالمرآة تعكس صدمتها على شعبها. ولأن العلاقات مع البشر ليست مجرد انعكاس لعلاقات أخرى ولشعب آخر وقعت تلك الفئة في العزلة. ومع مرور السنوات تحولت العزلة إلى نوع من الهامشية أحياناً وتفريغ الأحقاد والمكبوتات ضد الأمة أحياناً أخرى.

وإذا قلنا إن مشكلة النخب التغريبية تبدأ أولاً في الوعي فليس معنى ذلك أنه ليس هناك مشكلة مع وعيها وطريقة تفكيرها ومنهجها في الحياة وأسلوب التعاطي مع المجتمع. فمشكلة الوعي عند هذه الفئة النخبوية تحولت مع الأيام إلى مشكلة مع وعيها. الوعي نفسه أصبح مشكلة. وهنا تحديداً تبدأ معركة المجتمع مع التغريب. فالمجتمع هنا يخوض أكثر من حرب وعلى أكثر من جهة. معركة

المجتمع مع الغرب هي معركة تاريخية وخارجية يعاد انتاجها كل دورة زمنية. مرة يهزمنا الغرب ومرة نهزمه. مرة يدق أبواب القدس ومرة ندق أبواب فيينا. مرة يحاصر عكا في فلسطين ومرة نحاصر بواتييه في فرنسا. أما معركة المجتمع مع التغريب فهي معركة مع الوعي ومع إعادة وعي الذات... إنها معركة داخلية.

□ □ □

إن خلاف النخب التغريبية مع الغرب هو مجرد خلاف هامشي يقتصر على بعض الملاحظات في الأسلوب والسلوك والوسائل بينما خلاف الأمة مع الغرب هو صراع تاريخي يشمل كل نواحي الحياة والنظرة إلى الكون ومستقبل الإنسان.

وعلى هذا القياس يصبح خلاف الأمة مع التغريب له وجه أصولي يتناول الجذور والهوية. فالإسلام في هذا المعنى هو على الخط المناقض للغرب بينما «التغريب» هو على الخط نفسه مع الغرب حيث أن ملاحظاته على أوروبا هي مجرد نقاط اعتراضية أو عتب على موقف معين أو خطوة محددة.

ولماذا تبدأ أزمة التغريب في الوعي وليس في الواقع؟ وكيف تبدأ مشكلة المجتمع مع هذا النوع من الوعي التغريبي وليس مع واقعه؟ ليس جديداً القول إن معظم الأفكار التغريبية التي صدرت منذ أيام الطهطاوي حتى الآن هي نتاج الصدمة الأولى وبالتالي فإن وعيها اقتصر على تلك المرحلة الطفولية من التفكير وبقي يراوح مكانه متجمداً عند نقطة الدهشة ولم يتجاوزها إلى مرحلة الاكتشاف.

وبسبب هذا الوضع كان معظم نتاج التفكير التغريبي مجرد ترجمة للنص الأوروبي. وأحياناً كانت الترجمة تتجاوز النص الغربي بقليل من التصرف ولكن بقي أصل النص يعتمد على الترجمة من لغة

أجنبية إلى اللغة العربية وغيرها من لغات الشعوب والأقوام الإسلامية. فالفكر التغريبي إذن هو فكر مترجم أصلاً ولم تنجح النخب العربية والإسلامية في إعادة إنتاجه عربياً وإسلامياً بل بقي يدور في حيز الأصل الأوروبي.

هذه ناحية. أما الناحية الأخرى فإن التغريب النخبوي اقتصر نشاطه في فعل الممارسة على تكرار النص الأوروبي ومحاولة إسقاطه بالقوة على مجتمع لا صلة له بتلك الأفكار. وأدى ذلك النوع من النشاط إلى حصر دور الفكر التغريبي حتى الآن بنقطتين: الأولى هي محاولة تزوير الواقع وتزييفه أيديولوجياً لتبرير موقع النص الأوروبي. والثانية حاولت استخدام السلطة كأدوات سيطرة أو الحزب السياسي كجهاز دعاية ووسيلة فرقة في المجتمع. ويعود أساس هذا الدور المزدوج إلى أن النخب تعاطت مع نص المجتمع الإسلامي كنص مجرد من التاريخ لا تأثير له في سلوك البشر وكشكل أيديولوجي محايد بعيد عن ذاكرة التاس. فالنخب اعتقدت أنه يكفي حتى تنتصر أن تقدم نصاً أجمل من نص المجتمع. وبالتالي اعتقدت وهماً أنه إذا انتصر نصها الحديث على مستوى المباراة الأيديولوجية تكون فكرتها الحديثة قد انتصرت على مستوى الواقع.

ولكن الذي حصل أن أفكار النخب التغريبية قد سقطت على محك الواقع لأن أساسها الواقعي ليس تاريخياً ولم يأت من تاريخ المنطقة. وبالرغم من سقوط الفكرة تاريخياً بقي النص التغريبي مستمراً في دائرة إعادة إنتاج نفسه بمعزل عن حركة التاريخ وتطوره. ونتيجة هذا الوضع تجمد نص الفكر التغريبي ووقف أمام حالتين معكوستين الأولى هي تجريد النص الأوروبي من أصله

التاريخي ومحاولة إعادة ترجمته منسوخاً عن اللغات الأخرى (الإنكليزية، الفرنسية، الألمانية، الروسية... الخ).

والثانية هي تجريد النص الإسلامي من أصله التاريخي ومحاولة التعرض له أو مناقشته من موقع الفكر لا من أرض الواقع. ومع الأيام تقلص تأثير تيار التغريب وعجز عن مواصلة نشاطه السابق وضمرت قدرته على تحسين شروط قبوله في المجتمع فأدى الأمر بالمجتمع إلى استعادة نصه الأصلي القديم الذي يعبر عن نفسه اليوم بنمو الحركات الإسلامية الأصولية وغيرها من الحركات السياسية التي تركز على استعادة الذات وحماية الهوية الشخصية. وفي مرحلة الاستعادة هذه كان لا بد من بروز أزمة حادة في الفكر التغريبي ومنهجيته فأخذ يرد على الأزمة بالشتم والسباب محملاً المجتمع مسؤولية فشله. وقد اعتمد المنهج التغريبي في مرحلة الانكفاء التي يعيشها الآن أسلوب الرد على النص الإسلامي بنص مضاد، ظناً منه أن المشكلة هي مع «الوعي الإسلامي»، بينما المشكلة الحقيقية هي في «الواقع الإسلامي». وأسلوب السجال ضد النص بنص مضاد هو محاولة للهرب من الإجابة على أسئلة الواقع إلى الإجابة على أسئلة النص. وكأن المعركة هي سجال نص ضد نص وليس نص ضد واقع. ونتيجة الفشل وصلت الأمور مع النخب التغريبية إلى مرحلة شديدة التعرج فانقلبت على نفسها من «الدهشة الأولى» إلى «الدهشة المعكوسة» حيث أنه في الوقت الذي يخوض فيه المجتمع معركة التاريخ تخوض النخب ضد المجتمع معركة النص... لذلك قلنا إن دهشة الطهطاوي ما تزال مستمرة.

[redacted]

هراطقة وأطهار

العلمانيون والأصوليون في مجتمع متعدد

عاطف عطية

كاتب من لبنان

عندما نقع على كتاب من مثل «المقدس والدنيوي» لعالم الأديان «مارسيا إلياد»[١]، يحضر مباشرة إلى الذهن الهاجس الذي يشغل الكثير من المفكرين في كيفية التعامل مع القضايا التي تثيرها مسألة تعددية الأديان والمذاهب في المجتمعات الإنسانية. وهو الهاجس الذي يشتغل على موجة العلاقات بين الجماعات في «الداخل»، وفي داخل المجتمعات التي تحدها حدود سياسية، مقابل حدود سياسية لمجتمعات أخرى يمكن أن تتماثل معها، كما يمكن أن تختلف، في مسألة الانتماء الديني أو المذهبي. على أن أكثرية الهواجس اليوم تترجم إلى عمل ينصب على معالجة المشاكل المتأتية من العلاقة بين هذا الداخل بمجمله، بصرف النظر عن التعدد الديني أو الطائفي المتشكل منه، مع الخارج الذي يناصبه العداء ويمنع عنه أسباب التقدم والارتقاء، بصرف النظر، أيضاً عن الانتماء الديني لهذا الخارج.

□ □ □

إستحضار «مارسيا إلياد» وكتابه «المقدس والدنيوي» له ما يبرره في

(١) Mircéa ELIADE. Le sacré et le profane. FOLIO. (Essais, paris, 1989).

هذه الفترة الحرجة من تاريخنا الحديث، ليس على مستوى الواقع اللبناني فحسب، بل على مستوى الواقع العربي - الإسلامي، والواقع الدولي بشكل عام. وسبّب هذا الاستحضار طرْح السؤال الرئيسي التالي:

كيف يمكننا معالجة موضوع التزمت الديني والعودة إلى الأصول في مجتمعات كثيرة من عالم اليوم؟ والسؤال هذا يتفرّع بدوره إلى أسئلة فرعية كثيرة أهمها: كيف يمكننا أن نفهم ما يحدث؟ ومن خلال أي منظار؟ وما هي النتيجة التي يمكن أن نتوصل إليها؟

لا شك أن هذه الأسئلة وغيرها الكثير يمكن أن تطرح كبداية عند الشروع في معالجة قضايانا الاجتماعية والسياسية بغية تحليلها وفهمها واستيعابها ومن ثم وضع مشاريع الحلول لها، علماً أن مشاريع الحلول هذه يمكن أن تختلف، كما يمكن أن تتناقض، حسب منهجية التحليل والفهم والاستيعاب. ويعني هذا أن الأجوبة المحتملة على الأسئلة المطروحة يمكن أن تتلخص بالابتعاد عن الدين وعن الممارسة لما يأمر به الله؛ أو قصور الحركات الاجتماعية التي تتخذ من المجتمع أساساً لها في تعاملها مع العناصر المشكّلة لثقافته ومنها العصر الديني، عن القدرة على الفصل بين الدنيوي والديني، أو في أفضل الظروف، العجز عن الوصول إلى القطاعات الشعبية الواسعة من خلال الفعل في بنيتها الذهنية التقليدية، أو الشروع في الفعل، في محاولة للقطع مع الماضي وتأسيس بنية ذهنية تتصف بالحداثة أو على الأقل تستطيع الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي في النظرية والممارسة، أو غياب الشخصية التاريخية القادرة على استقطاب هذه القطاعات حول مشروع نهضوي كبير مما يعني التفتيش عن بديل فتزدهر، لذلك، الأصوليات الدينية؟ أو وصول العقلانية الغربية المفرطة إلى طريق

مسدود. والعودة، فيما بعد الحداثة، إلى التفتيش عن بعض الليونة لجفاف الروح؟ أو الانتقام من توتاليتارية العقيدة بالعودة بأسرع ما يمكن إلى الاصول، ومنها الدينية في الدرجة الأولى، عندما تسنح أول فرصة لذلك.

ما يهمنا في هذا المجال، ليس الأجوبة المحتملة على هذا السؤال الرئيسي والأسئلة المتفرعة عنه على أهميتها، بل ما يهمنا هو كيفية الإجابة على السؤال الذي يطرح إشكالية العلاقة بين المنتمين إلى مجتمع متعدّد دينياً وطائفياً.

ولا شك أن العلاقات الاجتماعية والسياسية الناتجة عن مجتمع متعدد الأديان والطوائف تختلف عن العلاقات الناتجة عن مجتمع متماثل من الناحية الدينية والطائفية. فإذا كان ثمة قصور في فهم ووعي الانتماء إلى مجتمع واحد بثقافة واحدة متنوعة المصادر والمشارب، يقتسم هذا الانتماء مرجعيات متعددة تأخذ عنواناً لها الدين تارة، والطائفة تارة أخرى، أو العشيرة والعنصر والمنطقة وصاحب النفوذ وغيرها من العناوين. وكلما ضعفت هذه الانتماءات الفرعية يقوى الانتماء الرئيسي الأول والعكس صحيح.

□ □ □

إن مسألة تأمين الوحدة الاجتماعية في المجتمع المتعدد دينياً وطائفياً أصعب بكثير من مسألة العمل على تفتيت هذه الوحدة باسم الانتماء الديني لسهولة فرز الناس على أساس هذا الانتماء، ولصعوبة استجابتهم لمقولة الانتماء الاجتماعي بصرف النظر عن الدين. فالانتماء الديني والإيمان بهذا الانتماء يفرضان تطلعاً من نوع محدد إلى انتماء الآخر وإيمانه، وهو تطلع إلى الآخر من موقع الذات. ويصير الآخر هنا طائفة أخرى، وتتمدد الذات لتصير على مستوى الطائفة في موقع مقابل. وبهذا الإيمان تصير كل طائفة، بما

أنها تمثل الإيمان المطلق وتمتلك الحقيقة المطلقة ذاتاً مقابل الآخر فتتعدّد بذلك الذوات بتعدد الآخر. والانتماء الاجتماعي يمتلك وعياً بما يمكن أن ينتج عن هذا التعدد، أو هذا ما يفترض به أن يكون، ويعمل على تعميم هذا الوعي بكل الوسائل الممكنة، ومنها الوسيلة التربوية، والتعليمية، والإنمائية وغيرها ليزيل التناقضات والنتوءات التي يمكن أن تبرز التناقض وتنمّيه من أجل تعزيز وحدة المجتمع بتنوعه الثقافي.

تكمن أهمية كتاب «إلياد»، «المقدس والدنيوي» في أنه يضع المؤمن في إطار تصوره لذاته وللآخرين إن كانوا مؤمنين بإيمانه أو خارج هذا الإيمان. وإيمانه هو ينحصر في عالمه المقدس الذي ساهم الدين في خلقه. ويمتد هذا العالم المقدس ليشمل المنتمين إلى هذا الدين، ومن هم خارجه ينتمون إلى العالم الآخر، المجهول، عالم الظلمات المدنّس. والإنسان المتدين والمؤمن بالحقيقة المطلقة لدينه لا يستطيع العيش إلاّ في عالمه الممتلىء قداسة وبمساهمته. فهو العالم الحقيقي لأنه عالم القداسة وهو الذي يجب أن يتطابق في نظره، مع الواقع، وكلما كان عالم الإيمان متطابقاً مع عالم الواقع كلما كان المؤمن حياً في حقيقته الواقعية (إلياد، ص ٣١).

يدفعنا إلى البحث في هذه المسألة هاجس التفتيش عن سبيل يؤمّن العيش المشترك لمجتمع ينتمي أبناؤه إلى طوائف دينية متعددة، ويعمل على أن يكون واحداً في انتماء بنيه إليه، متوسلاً كافة الوسائل لبلوغ هذه الغاية، ومُعملاً الفكر في ما تقوله الأديان كعقائد مقدسة، وما تقوله الفلسفة الاجتماعية منذ وجودها.

□ □ □

عند البحث في الأساس الديني والأساس الاجتماعي للمجتمعات الإنسانية يظهر الأمر وكأن الأساس الديني قائم بذاته، وكذلك

الأساس الاجتماعي، ولا علاقة تربط أحدهما بالآخر. في الحقيقة لا يمكن تصور الأساس الديني بمعزل عن الأساس الاجتماعي إلاّ من الناحية النظرية لأن لا وجود عملياً للديني إلاّ في الاجتماعي، ولا وجود للاجتماعي بدون الديني وفي الحالتين نبحث عن المجتمع وفي مقومات وجوده وفي تكامل وتناسق مقومات هذا الوجود أو تناقضها. إن تصور الفصل بين الاجتماعي والديني ناتج عن التناقض في توجه الدين من حيث هو عقيدة إيمانية وسلوك شرعي شمل شتى مناحي الحياة، وفي توجه المجتمع من حيث هو حركة دائمة لا تهدأ تتكافأ فيه الفرص أمام المنتمين إليه وتحكمهم المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن انتمائهم الديني.

الأساس الديني يشكل بداية التوجه في النظرة إلى الذات وفي علاقتها مع الخالق من حيث هي علاقة تعبد وانسحاق جسدي غايتها الإخلاص وتقديم الطاعة لله كتعبير عن العرفان والشكر والرجاء بالخلاص الأبدي. وعلى هذا الأساس يكون كل شيء في خدمة الله بتوسل الدين الذي يفصّل العلاقة بين المؤمن والخالق.

الأساس الاجتماعي ينطلق من البداية عينها ويفترض ابتداء من نقطة محدودة وهي أن الإنسان وجد قبل الدين، والعلاقة بين الإنسان والخالق أوجدت الدين ليقوم بما من شأنه خدمة الإنسان وتأمين السعادة له والطمأنينة في هذه الدنيا وفي ما وراء هذه الدنيا. وتعدد الأديان والمذاهب خاضع لتعدد الظروف وتغير العصور من حيث أن لكل مقام مقال. وبالتالي على الدين أن يتكيّف بالتفسير والتأويل يتناسب مع ظروف الحياة الاجتماعية المستجدة باعتبار أن الدين والنصوص الدينية في خدمة المجتمع وليس العكس.

من هنا يمكن تلخيص التقاطع والتناقض بين الأساس الديني والأساس الاجتماعي بالقول أن الديني كعقيدة وإيمان بالحقيقة

المطلقة لهذه العقيدة يرى كل شيء في خدمة الدين، فيكون قياساً على ذلك المجتمع في خدمة الدين. والاجتماعي يرى أن الدين لم يوجد إلاّ لحظة الحاجة إليه. وبما أن الحاجة اجتماعية في الأساس من حيث إنها ولدت في المجتمع، فإن الدين، بهذا الاعتبار، حاجة اجتماعية. وبما أنه كذلك فهو في خدمة المجتمع. الدين في خدمة المجتمع مقابل المجتمع في خدمة الدين.

هذا هو التقاطع الأولي والمفصلي في العلاقة بين المجتمع والدين، في أيهما يكون في خدمة الآخر.

وهذا هو أساس الصراع بين العلمانيين(٢) والأصوليين.

لم يقتصر الأمر على هذه الثنائية المفصحة عن تناقض صارخ بين الأصوليين المرتكزين على أساسهم الديني الذين يبغون إعادة كل شيء في الحياة العملية إلى منبعه الديني وإلى أصوله الشرعية، وبين العلمانيين المرتكزين على أساسهم الاجتماعي الذين يتطلعون إلى حياة تستند في شتى تفاصيلها إلى حكم العقل بعمق روحي يأخذ من الدين ما يتناسب مع ممارسة الحياة العملية وفي خدمة هذه الممارسة بالذات، بل دخل على خط التناقض مفكرون عملوا على إدخال الدين إلى قلب العصر وإلى روحه جنباً إلى جنب مع العقل، مع تقدم هذا الأخير في حالات كثيرة. ولم يكن ابن رشد بداية هؤلاء ولا نصر حامد أبو زيد نهايتهم.

□ □ □

(٢) تعود كلمة العلمانيين المستعملة هنا إلى العالم وليس إلى العلم وهي مرادفة لكلمة دنيويين. ولم نستعملها بمعناها الجامد المنقول عن الغرب. للتفصيل حول هذا المفهوم ولكيفية التعاطي معه إيجابياً أنظر: عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ٣٧ ـ ٧٥.

يستمد الأساس الديني مرجعيته الفكرية من الانتماء الديني الذي لا يخرج عن الإطار الوراثي إلاّ في القليل النادر. ولا يكتمل هذا الأساس ويتبلور إلاّ بالإيمان الذي يولّده هذا الانتماء. ومع ذلك، فليس كل منهم مؤمناً إلاّ إذا مارس إيمانه، فيكوّن المؤمن، فضاءه الخاص المنبثق من عقيدته الدينية التي تحصره في دائرة محددة، معزولاً عن الآخر. وعليه، يصبح الإيمان حيّزاً لنفي الآخرين، وحيّزاً يتقلص فيه الوعي الموضوعي(٣).

وتلخص هذه الممارسة للانتماء الديني مجمل نشاط الفكر المؤسس على الدين الذي لا يرى مؤمناً نظيره إلاّ إذا سار على صراطه، بدءاً بالانتماء وباعتبار أن هذا الانتماء يمثل الحقيقة المطلقة، ولا يحتمل فكرة وجود إيمان خارجه وبعيداً عنه لأن الإيمان، بكل بساطة، لا يحتمل التعدد ولا الإنقسام.

المجتمع الذي ينتمي إليه الإنسان المتدين هو عالمه الخاص المقابل للعالم الآخر والمجهول الذي يحيط به. في عالم المتدين الخاص يتمظهر المقدس، كما يقول «إلياد»، فهو إذن عالم مقدس، وما يحيط به مدنس ومظلم ودار حرب. وبما أنه عالم مقدس فهو العالم الحقيقي وأي عالم خارجه لا يحظى من القداسة بشيء إلاّ ما يدخل عالمه بطقوس التكريس. ولكن هذا العالم المقدس، ما هي غايته؟ وإلى أين يريد أن يصل؟ إنه يريد أن يبقى على اتصال مع السماء، موطن الإله. وهذا الاتصال لا يمكن أن يحصل إلاّ عن طريق الدين. وبما أن الدين هو مبدع العالم ومؤسسه ببداية واضحة وجلية، يسكن المتدين إليها باطمئنان، لأنه لا يستطيع أن يعيش في الظلام، في المجهول. وفقد الاتصال بالسماء، أي عدم ممارسة

(٣) Piérre BOURDIEU, **Le sens pratique** (edition de Minuit 1979, Paris), P 113-115.

الدين، يعني الضياع، والضياع يعني التشرد واليأس، وبالتالي الموت أو الانتحار (إلياد، ص: ٢٥ ـ ٣٦).

يستحضر الرجل المتدين العالم الحقيقي المنبثق من عالمه الديني والمتطابق معه. وهذا العالم هو مركز الكون وفي موقع الوسط، منه يتم النظر إلى الآخر. والآخر هنا هو كل ما يمثل الخارج، خارج العالم الديني، الحقيقي. وليستطيع تحديد عالمه الحقيقي، اختصر الرجل المتدين العالم بالمعبد، وجعل هيكله وقدس أقداسه مركز الاتصال بالسماء، كما عالمه الحقيقي مركز الكون، وكما مدينته مركز عالمه وكما بيته مركز هذا العالم ووسطه. من عليائه ينظر الرجل المتديّن إلى الآخر، لا يستطيع الابتعاد عن عالمه هذا، لأنه بحاجة دائمة إلى العيش في نظام كلي ومنظم هو عالمه الديني (إلياد، ص ٣٦ ـ ٤٣).

عالم المؤمن الديني هو عالم المشاركين بالدين الواحد بما أنه عالم الإيمان الواحد. فيكون المجتمع بذلك هو مجتمع المؤمنين بالدين الواحد وما هو خارج هذا الإيمان لا بد أن يكون خارج هذا المجتمع. وبما أنه كذلك فهو إما هرطوقي أو كافر، وفي أفضلُ الأحوال من أهل الذمّة بما أنه من أهل الكتاب(٤). ومن أراد أن يعيش بإيمانه فقط، كاستنتاج لما سبق، فهو مضطر أن يلغي أي إنسان خارج دائرة إيمانه، ولا يحس أنه ينتمي إلى مجموعة لا تشاركه إيمانه(٥). فيتحدد بذلك مجتمع المنتمين إلى الدين الواحد، إلى مجتمع الإيمان الواحد، ويتماهى المجتمع بالإيمان أو «يتجسد»

---

(٤) جورج قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم**، (دار النهار للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٩)، ص ١٩٧ ـ ٢٠٠.

(٥) عاطف عطية، **المجتمع، الدين والتقاليد** (جرّوس برس، ١٩٩٢)، طرابلس، ص ٦٨. وللتفصيل حول هذه المسألة أنظر: بورديو، المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١٣٤.

الإيمان في مجتمع المؤمنين ويصير الاثنان واحداً وما عداهما هو مجتمع الآخر أو دين الآخر.

إلاّ أن عالم المؤمن الديني غير مفصول عن المجتمع، كما أن المؤمن لا يستطيع أن يفصل بين إيمانه وبين ممارسة حياته العملية. والإيمان بالعالم الديني لا يعيش معزولاً عن أفكار المجتمع ولا عن إيمان «الآخر». وهو لا يستطيع أن يصمد صافياً من «تلوث» المجتمع ولا «مفارقاً» لمادته، بل يعيش في قلب المجتمع ويتفاعل مع ثقافته، يعطيها من معينه ويأخذ من تجاربها في حركة لا تهدأ، يتم من خلال هذه الثقافة تصور عام وشامل في ما يخصّ الحياة وما بعدها لا هو بالديني ولا بالخارج على الدين.

هنا يكمن الفرق بين ممارسة الدين كعقيدة إيمانية، وبين ممارسته كظاهرة اجتماعية ينمو ويتحرك في قلب المجتمع.

يستمد الأساس الاجتماعي مرجعيته من المجتمع من حيث هو علاقة تفاعل وممارسة عملية إنسانية على أرض محددة. المجتمع، إذن، هو الأصل. وبالتالي فإن العنصر الديني يدخل في بنية المجتمع، في بنية ثقافته. وفي حال بروزه يسيطر على بقية العناصر المشكلة للبنية الثقافية فيستتبعها ويظهر الأمر وكأن البنية الثقافية هي في الأخير بنية دينية. وتصير بقية العناصر المتمّمة للبنية الثقافية وكأنها عناصر متممة للبنية الدينية.

وإذا كان الانتماء الديني يشكل النواة لنشوء الحقل الفكري الخاص الواعي وغير الواعي الذي يسيّر حياة الفرد ويوحي له، دون أن يعلم أحياناً، ما يمكن أن يكون صحيحاً وما يمكن أن يكون مغايراً للقناعة الذاتية ولمحتوى الفكر، فإن هذا الحقل الفكري يتطور وينمو من خلال التفاعل الدائم والمستمر مع المجتمع فيغتني بما يتناسب مع محتواه الفكري الواعي واللاواعي المستمد من تجربة الحياة السابقة

ومن النزوع الشخصي الاجتماعي أو Habitus حسب «بيار بورديو».

هذا المفهوم الذي يرمي إلى عملية إنتاج الأفكار الاجتماعية، ثم إعادة إنتاجها مع تغير الظروف الاجتماعية، واستمرارية هذا النشاط مع استمرارية تطور المجتمع، والتفاعل الدائم بين الاثنين: أي النزوع الشخصي الاجتماعي الـ habitus والمجتمع الذي يتحرك فيه هذا النزوع، ما هو إلاّ الهاجس المعرفي أو الهمّ الذي يشغل المجتمع في الزمان والمكان. فإذا توصّل عملياً إلى إشباع هذا الهاجس أو تخطي هذا الهم، ظهر له هاجس جديد وهمّ جديد يحاول الإجابة عليه في جولة جديدة من التفاعل بين المجتمع ومفاهيمه من أجل إنتاج مفاهيم جديدة تجيب على هواجس وهموم جديدة.

إستحضار «بيار بورديو Pierre Bourdieu» في هذا المجال لا يقل أهمية عن استحضار سابقه «مارسيا إلياد». فإذا كان هذا الأخير قد حدّد لنا عالم الرجل المتدين وأطر إيمانه، فإن بورديو بصياغته مفهوم النزوع الشخصي الاجتماعي قد حدّد لنا الهم أو الهاجس الذي يشغل الحقل الفكري للرجل المتدين من خلال العلاقة بين الإيمان والجسد يبقى محصوراً في دائرة إيمانه، وهو يتلخص بالممارسة الجسدية للإيمان بالصلاة وبالمظهر الخارجي الجسدي في علاقته مع الآخرين.

إلاّ أن هذا النزوع الشخصي ما هو إلاّ نزوع اجتماعي ينشأ عليه الفرد من خلال التربية والتعليم ـ حسب بورديو ـ وليس هو دينياً فقط، فتصير هذه العملية مشكّلة لمجمل الأفكار والتصورات الواعية وغير الواعية. لذلك فهو يسيّر حياة الفرد حتى دون أن يدرك، فيحكم على هذا الفعل أنه صحيح وذاك أنه خطأ. ويكون هذا النزوع هو المقياس والمعيار حتى دون أن يدري كيف.

لذلك فإن النزوع الشخصي الاجتماعي الذي يسيّر حياة الرجل المتدين ويجعله محصوراً في دائرة إيمانه ورافضاً للآخر الذي لا يشاركه الإيمان عينه يختلف عن النزوع الشخصي «للدنيوي» (العلماني) الذي يرشده كفرد وكمجموع إلى المسلك الأفضل والأكثر انسجاماً مع البنية الاجتماعية وخصوصاً إذا كانت مختلطة دينياً وطائفياً. لأن في كل بنية اجتماعية تنبت نزوعات مختلفة نسبياً، من حيث نماذجها «تجمع فيما بينها آلية واحدة تتمحور حول ضرورة الانصياع للحس السليم الذي هو حس اجتماعي مقتبس في الأساس»(٦).

□ □ □

يجد الأساس الاجتماعي منفذاً له في طريقة التعامل مع الدين. فهو يعتبره ظاهرة اجتماعية بالإضافة إلى كونه إيماناً لاهوتياً. ولأنه كذلك، فهو يساهم، بصفته الأولى، في بلورة مقولة المجتمع الواحد «أيديولوجياً» المنتمي إلى الأساس الاجتماعي، بما أنه دنيوي (علماني)، وبصفته الثانية في بلورة العلاقة الفردية بين الإنسان المؤمن (أو غير المؤمن) والخالق. فالدين كظاهرة اجتماعية، نشأ وارتقى بعامل تطور المجتمع الإنساني وسيبقى يتطور بتطوره. ولا يمكن فهمه إلاّ عن طريق ربطه بالظروف الاجتماعية التي نشأ ضمنها، وبفهم كيفية تفاعله مع هذه البيئة في الزمان والمكان.

المنتمون إلى الأساس الاجتماعي يعتبرون أن ثقافة المجتمع هو الوعاء الشامل الذي ترفده مختلف العناصر الثقافية من سياسية واجتماعية ودينية أيضاً، وتوسم بهوية هذه الثقافة بمجرد دخولها في عناصرها. وهذا الاعتبار يحدّد النظر إلى الواقع الاجتماعي الموضوعي على أنه

(٦) فردريك معتوق، **المعرفة، المجتمع والتاريخ**، (جروس برس، ١٩٩١)، طرابلس، ص ٦٥. والجدير ذكره أن أول صياغة لهذا المفهوم بالعربية ظهر في هذا الكتاب.

شأن تاريخي لأنه شأن ثقافي منتج لقيم اجتماعية ديناميّة عاكسة لديناميات الواقع الاجتماعي الذي تنشأ فيه. وعليه، فإن الدين لا يمكن إلاّ أن يرتبط بعلاقة تاريخية وموضوعية مع المجتمع أو مع أحد عناصره، وإلاّ حكمه تناقض داخلي على حد تعبير د. عادل ضاهر في كتابه القيّم «الأسس العلمانية للفلسفة». وإذا كان لا بد من التعامل مع النصوص الدينية، فإن هذا التعامل يتم بخلفية أسبقية العقل على الدين وذلك بتأويل النص الديني من أجل غاية واضحة ومحددة هي خدمة المجتمع، وليصير، من أجل احتواء ما يمكن أن ينتج عن مسألة التعدد الديني والمذهبي، هو الأساس لانتماء الإنسان، وكل ما عداه عنصر من عناصره موجود لخدمته فقط. وإذا تقاطعت مصلحة المجتمع مع مصلحة الدين من حيث هو عقيدة نافية للآخر، وهو ما يحصل في المجتمع المتعدد دينياً وطائفياً، يتوجب التأويل ليصير في خدمة المجتمع ونصرته من أجل الانتصار على أية مشكلة يمكن أن تهدد السلم الأهلي في المجتمع أو تؤدي إلى تقسيمه باسم الدين وباسم المحافظة على الدين.

□ □ □

يعي المجتمع المختلط دينياً وطائفياً تماماً احتياجاته، ويتقن أساليب التعامل فيما بين أعضائه المنتمين إلى طوائف مختلفة، فأبدع لنفسه طرق تعامل تتجاوز الانتماء الديني. فجاء هذا التعامل اجتماعياً لا دينياً أو باستقلال عن الدين. وهذا ما عبّر عنه الشيخ عبد الله العلايلي بالقول: «إن المشاركة في العيش تفرض نوعاً من التكيف الديني المتبادل قلما تجده في المجتمعات الموحّدة المذهب»(٧) وكيّف المجتمع الدين وقولبه ليناسب هذه الاحتياجات وليلبيها. فكان الدين الشعبي مقابل الدين الرسمي، أي الدين كما تتم

(٧) عبد الله العلايلي، **أين الخطأ**، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩).

ممارسته يومياً مقابل الدين كعقيدة نافية للآخر ولاغية لوجوده كمؤمن.

والمجتمع في سيرورته التاريخية وفي ممارسة حياته العملية يفرض على الإنسان فيه السير في اتجاه محدد، وهو اتجاه اجتماعي لا ديني. وبما أنه اتجاه اجتماعي فهو لكل أعضاء المجتمع وليس لطائفة منهم أو دين. وهذا الوضع يحتم على الإنسان المشاركة يومياً في خلق نموذج مسلكي «حضاري» شامل عن طريق التفاعل والممارسات الرموزية. ولا مفر من التعاطي مع هذا النموذج الحضاري الذي يشمل جميع مجالات التفاعل الحضاري بما فيه الدين. «غير أن الدين لا يمكن أن يصبح جزءاً من رموزية النموذج القومي الشامل إلاّ متى خرج من إطاره الضيق الخاص إلى الإطار الواسع العام، أي من الأخوة في الدين إلى الأخوة في الوطن»(٨).

يلتقط المنتمون إلى الأساس الاجتماعي بذور تفكيرهم من تفاصيل ممارسة الحياة العلمية وأنماط السلوك والتفاعل بين الناس، فيوفّقون بين ما يقوله الدين وما تتطلبه البنية الاجتماعية ويحاولون تأويل النصوص الدينية لتصير في قلب العصر، ويعملون على فصل الدين عن السياسة بتوسل النصوص الدينية، ويرتقون إلى أن يصلوا إلى صياغة مفهوم واضح للعلمانية يتخطى مسألة فصل الدين عن الدولة وإزالة الحواجز بين مختلف المذاهب والطوائف ويصل إلى التأكيد على إمكان تنظيم شؤون المجتمع السياسية والاقتصادية والثقافية بالعقل المستقل عن الدين. ولم يكن علي عبد الرازق ومحمد أحمد خلف الله ونصر حامد أبو زيد وأنطون سعادة وعادل ضاهر ومحمد أركون إلاّ أمثلة عن هؤلاء.

(٨) فؤاد اسحق الخوري، **إمامة الشهيد، وإمامة البطل**، (بيروت: مركز دار الجامعة، ١٩٨٨)، ص ٣١٥.

يعي تماماً المنتمون إلى الأساس الديني خطورة ما يقوم به القارئون الجدد للنصوص الدينية، والقائلون بفصل الدين عن الدولة ورافعو راية العلمانية. فاتهموهم بشتى أنواع التهم ما كان الكفر والمروق من الدين أولها، ولا الارتداد عنه آخرها.

لم يكتفِ المنتمون إلى الأساس الديني بمواجهة العلمانيين ومن يمشي في ركابهم من المنتمين إلى الأساس الاجتماعي، بل التفتوا إلى الممارسة العملية «الشعبية» للدين في الحياة الاجتماعية وعملوا وما زالوا يعملون على تضييق الهوة بين العقيدة الدينية من حيث هي كلّ ما يشمل العبادة والقيادة والدين والدولة والعمل وبين الممارسة العملية. وقد قال أحد المتفقهين في هذا المجال أن ثمة الكثير «من عادات الكفار، وقد تقرّر في الشريعة أنه لا يجوز تقليدهم فيها، وفي ذلك أحاديث كثيرة جداً كنت أستوعبتها وخرّجتها... بعضها في الأمر والحض على مخالفتهم (غير المؤمنين = غير المسلمين) في عباداتهم وأزيائهم وعاداتهم..» كما قرر أنه لا يجوز طلب الرحمة لموتاهم(٩). وهذا ما أظهره «مارسيا إلياد» في تصور الرجل المتدين (المؤمن) لعالمه الخاص، أي عالم المنتمين إلى الدين نفسه والمؤمنين به، وللعالم الآخر المجهول الذي يحيط بعالمه. فعالمه هو المقدس وما يحيط به مدنس ومظلم ودار حرب. وبما أن العالم الذي يعيش فيه المؤمن هو العالم الحقيقي، فأي حالم آخر هو وَهْم وعماء Chaos (إلياد، ص ٢٥، ٣٣).

وعليه، يعمل المنتمون إلى كل من الأساسين الاجتماعي والديني في اتجاهين متقاطعين:

المنتمون إلى الأساس الاجتماعي اعتبروا أن العلاقات الإنسانية

(٩) محمد ناصر الألباني، **أحكام الجنائز وبدعها**، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦)، دمشق، ص ٧٦، ٩٧.

بكافة وجوهها هي علاقات اجتماعية شرعية، وكل ما ينتج عنها كذلك. فهي من إبداع المجتمع نفسه. وكيّفوا الاختلاف الديني بممارساتهم العملية وبوعيهم لحقيقة انتمائهم الاجتماعي، وأزالوا النتوءات منه وجعلوه مقبولاً من الدين الآخر أو من أية طائفة من طوائفه وأقروا بأهمية التنوع في إغناء وحدة المجتمع. لذلك فهم بإبداعهم لطرق تعاملهم جعلوا من الأساس الاجتماعي عامل توحيد وإن اختلف الدين.

المنتمون إلى الأساس الديني اعتبروا أن الدين يلغي الآخر، بما أنه يمثل الإيمان المطلق، أو على الأقل، ينظر إليه على أنه آخر. وباعتبارهم هذا فهم النقيض لتوجه المنتمين إلى الأساس الاجتماعي. ويعون تماماً ما يقوم به هؤلاء من إبراز توحيد أعضاء المجتمع بمختلف انتماءاتهم الدينية والطائفية. فعادوا إلى الأصول ليعيدوا إبراز التصرف الشرعي بتضييق المسافة بين الممارسة والإيمان وبتنقية الممارسة الإيمانية للدين من البدع الملتصقة بها من الخارج لتبقى في نصاعتها هذه نصاعة الإيمان الديني نفسه. وينصب عملهم على إيجاد مجتمع مفصّل على مقاس الدين وحتى على مقاس الملتزمين بالدين، وما هو خارجه مجتمع آخر أو مجتمع «الآخر». فعملوا بذلك على إظهار الدين في نظرته إلى الآخر، وفي طريقة تعامله مع الآخر، وكأنه يفرق ولا يوحّد. وبهذه النتيجة يظهر الدين نقيضاً للمجتمع الذي يوحّد ولا يفرق.

[redacted]

العمائم الهاربة

أوهام عصرية في صندوق الزكاة

منير فارس

كاتب من لبنان

منذ مطلع الثمانينات من القرن العشرين أخذت التيارات الطائفية، وحركات الدعوة والتبشير الإسلامية، ومعتنقو الرسالات السماوية، في الإعداد والتنظيم لتكون البديل الديني، والفكر النقيض لكل ما هو سياسي سائد في العالم.

وقد تعززت هذه الدعوات ونشطت حركاتها أكثر، وبشكل عنيف بعد انهيار الاتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية السابقين. معتبرة أن الخيار أو النهج الديني هو الإطار البديل والسليم لجميع الأفكار، والأيديولوجيات التي انهارت، والتي هي في طريق الإنهيار!!! وانفراد النهج الرأسمالي، المتمثل في زعامة أميركا، وتربعها على عرش العالم وحكم الكون. وذلك على أساس أن الفكر الديني هو الخيار الوحيد للبشرية، والمنقذ من كل الأدوات المصنّعة والفتاكة التي أنتجها العالم!! ولأن العلم صنعها وهو صاحبها وسببها، لذلك، فالعلم قد فشل، وهو المسؤول عن وصول العالم إلى هذه الحالة، وهذا الواقع العالمي الجديد.

ويعتقد أصحاب الفكر المثالي، والقوى الظلامية المتطرفة، بأنهم على قاب قوسين أو أدنى من إحكام السيطرة على العالم. معتبرين

أنه لا خيار للنجاة وتحقيق العدل إلاّ بالعقيدة الإسلامية، التي تجيب عن كل الأسئلة. ولديها الأجوبة الجاهزة من دون تعب أو عناء، عبر ما سقط علينا من السماء وجاء!!!

هكذا وبكل بساطة يتوهم أصحاب الدعوة الطالعة من اليأس والتخلف الفكري في مجتمع تبعي متخلف، أنهم سينتصرون. والمرحلة القادمة هي مرحلتهم، والزمن القادم هو زمنهم، والتاريخ الآتي هو تاريخهم، والفرصة القادمة هي فرصتهم، ويجب أن يستغلوها ويعملوا على تحقيقها، خصوصاً في ظل هذا القمع الحالي الذي يجابه بقمع مماثل عند الحركات الإسلامية في مجتمعاتنا العربية. وما هذا اللجوء إلى الدين والتمسك بفرض عقائده وشعائره بالإكراه إلاّ «يوتوبيا مفقودة لا دين سلطة»(١).

إن العلاقة مع الواقع والتعاطي معه لا يفترضان هذا الشكل من الإجرام في إبادة العقول النيِّرة، وفرض العقيدة الجبرية على الناس لبلوغ السلطة. وليس بصناديق الزكاة يمكن بناء مجتمع اقتصادي متين له أسسه ومرتكزاته. ومتى كان العقل العربي منفتحاً على كل ما يفيدنا، يغنينا عن الدخول في المهاترات والمساجلات المتجاذبة نحو الأحقية في حكم ونظام الكون. وانطلاقاً من واقعنا ومفاهيمنا المتجذرة في أوساطنا بشكل مذهل، وخانق لكل انصهار وتفاعل فكري بين الشعوب، نجد أننا نتوارث عقائد وانتماءات دينية وقيمية ليس لأجيالنا فيها أي دور أو اختيار طوعي. ذلك لأننا نحمل عقولاً لا تتغير بالمفاهيم، ومفاهيم لا تتغير بالعقول!! فكيف يمكن إذاً، لإنساننا اليوم أن يسعى إلى تقويم الناس وهدايتهم، ويطالبهم بالاقتداء بمفاهيمه، في وقت هو لا ينتج، وهو لا يصنع، وهو لا

(١) فاضل العزاوي، «صورة كاريكاتورية عن حداثة الغرب،» «الناقد»، العدد ٥١، ص ١٢.

يفكر، بل يسجل ويحفظ فقط! بل أكثر من ذلك، يتملص من الواقع ولا ينتمي إليه. ويحبس نفسه في صندوق يتكدس بأموال الزكاة!!!

ويشتبك العقل مع الذات في محاكمة الواقع، وتنتشل من داخلك سؤالاً: لماذا نعاند الزمن ونفاخر بجهلنا؟!! ولماذا ننتظر الله لينصرنا على القوم الظالمين؟!! ألأننا خير أمة أخرجت للناس، وأحاديون في كل شيء؟!!

إن من شائعاتنا أن نفاخر بما هو ليس من إنتاجنا، ومستوى الإنتاج هو انعكاس لمستوى واقع الوعي ونمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في أي بلد. وما سُقنا أنفسنا إليه، وانقدنا نحوه، هو التمسك بالثابت ونبذ المتحول في كل نتاجنا، وخصوصاً الفكري منه. فنحن أمة تعودنا أن ندافع عن فكر لا نمتلكه، وفكر يدافع عنا لا يمتلكنا. فيما انصرفت باقي المجتمعات من غربية وشمالية إلى الإنتاج وتكديس رأس المال، وصناعة ثورات هامة في كافة المجالات والميادين المتصلة بالحياة ومستوى تطورها مباشرة، ملبية متطلبات التطور والرقي وحاجة الإنسان، مما أدى إلى انبهار الجنوب والشرق بمبتكرات وتكنولوجيات الشمال والغرب. وبقي الجنوب خاضعاً للفقر والتخلف والجهل، وبقي الشرق غارقاً في القضايا نفسها مضافاً إليها غرقه في صياصي الوهم، ومنبهراً بمقدساته ونصوصه وأمجاده، ومستنداً على مرتكزاته الفكرية التي لم يتعب فيها، ولم ينتج منها شيئاً أبداً. ولِمَ لا؟ طالما أنه يستخدم فكراً لا يكلفه شيئاً من التعب والبحث والتفكير. وإنما يكلف فقط القراءة والتلاوة وحفظ النصوص من غير ما تعديل أو تفسير مجاني. فهو تلقين لا يحتاج إلى البحث عن الحقيقة. فوَضَعك في زاوية بعيدة عن حَلِّل وابحث وجعلك تتعامل مع الآيات الكريمة

من زاوية مدرسية ضيقة. وعليك فقط البدء باقرأ، والنهاية باقرأ. وسبح باسم ربك واقرأ، وكل ما هو حولك لا شيء سوى اقرأ، ولا شيء إلاّ اقرأ، فالقراءة مفيدة، والذي يتعتع في القرآن له أجران!!! واقرأ لكل شيء وعن كل شيء، فكل ما بين يديك جاهز وناجز ويدلك على الحياة الدنيا ونعيم الآخرة ونار جهنم. وكل ما لديك حفظ وتلاوة من غير جدل أو تفسير وتأويل ﴿... ما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنا...﴾ (سورة آل عمران، الآية ٧). وليس من بعد أو قبل من نقل أو بدل. وفي صناعة النقل وتدوين العقل ما لا حصل أو نزل. وهي ليست قصة حب فيها طلاق أو غزل.

هكذا يستطيع المرء أن يفهم الكون بحاضره وماضيه ومستقبله، بمجرد أن يقرأ النصوص المقدسة، المرسلة والهابطة من الوحي على من أوحي إليه.. وأن تقرأ حتى تصبح في القراءة أُميّاً في غير ما عدا قراءة: فأنت أمي في قراءتك، لأنك أمي في أحادية قراءتك ومطالعتك. ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة...﴾ (سورة الجمعة، الآية ٢). وأحادي في تفكيرك وفهمك ونهجك. وأحادي في تاريخك في أوّلك وفي آخرك.. وأحادي في اقتناء معرفتك وعلومك واختصاصك. وأحادي في اقتصادك واجتماعك. وأحادي في سياستك وثقافتك وأيديولوجيتك. وأحادي في دينك وتعصبك لمذهبك وطائفتك. وأحادي في عواطفك وأحاسيسك. أحادي في سماتك وعنصريتك وجنسك. وأحادي في مرتبتك ودرجتك وفي نسبك وأصلك. أحادي في غذائك وكسائك وزكاتك، وأحادي في حزنك وفرحك، وأحادي كذلك في مستوى تخلفك وجهلك!!

□ □ □

إن الولوج في الحياة، ليس له مفتاح سر، أو لغز يحتاج إلى فك رموزه. ولذلك، فإننا نستطيع الدخول في صلب الحياة والنزول إلى قلب المعركة والتحدي الكبير، عندما نعرف جيداً أن الماضي الذي نتنشقه، والتراث الذي نمجده، والحضارة التي أشرقت على العالم، والتاريخ الذي صنعنا بفخر قسماً منه عزيز علينا ومشرّف معرض نتاج الشعوب في متحف الإشراق والإبداع. عندما نعرف كيف نستفيد هذا الرصيد من الحضارة في حاضرنا اليوم، يمكننا الدخول في حقل الإنتاج وساحة المنافسة العلمية والفكرية والثقافية، والانخراط في مروحة الديموقراطية لخدمة الإنسانية جمعاء، وليس لاحتكار الحقيقة في الدنيا وفي الآخرة، والإدعاء بأننا نحن الصراطيون دائماً، وعدانا من باقي البشر غافلون وكافرون ومن أهل السعير.

إن الدخول في الحياة، يحتاج إلى معنى الحياة، ومستوى الوعي لهذه الحياة، ولمعنى وجودك في الحياة. وما الوعي إلاّ لاحق لواقع الوجود، وليس وعيك سابقاً لوجودك في الواقع، ثم إن إشكاليات الوجود الاجتماعي والاقتصادي وملحقاتهما، لا يحددها وعيك وإدراكك لها، بقدر ما تحددها الظروف الموضوعية، وكل الجوانب والظواهر الواقعية المتشكلة في لحظة زمنية ومكانية لا يلغيها الوعي، وإنما يعيها العقل والفكر في نسبة متلاحقة لا يمكن أن تتطابق في إنجاز العلاقة المتحركة بين المادة والمفهوم.

فالوعي إذاً، ليس ترفاً، أو مزاجاً خاضعاً لسير شخص في هندسة الفكر وتطلعاته. وإنما الوعي نتاج تابع لمنتوجات الواقعيات الوجودية في متغيراتها المتواصلة وتشكلاتها المتنابذة في جوانبها الأنطولوجية، وجوانبها الأبستمولوجية. وهما كذلك، طالما هما جزء من الظروف التي أنتجتهما.

ولهذا، إذا لم تكن واقعياً، يلغيك ويهملك الواقع. لأن الواقع يلغي (بكسر الغاء) ولا يلغى (بفتح الغاء). كما وأن النظرية تلغى (بفتح الغاء) ولا تلغي (بكسر الغاء).

إن السلبية المتفشية في نظرتنا ليس للغرب علاقة بها، بقدر ما هي برك شاسعة في مواريثنا ومفاهيمنا الثقافية، والضالة عن مواكبة سير العالم، والعاجزة عن إدراك قوانين التطور، والقاصرة عن تفسير الظواهر الكونية الجديدة، والمتجاهلة حركة الواقع والتاريخ. والتجاهل للتاريخ «خطيئة عقابها أن يتجاهلك الواقع»(٢). وهذا ما سبق وأشار إليه المفكر الشهيد مهدي عامل في «نقد الفكر اليومي» قال: الواقع دوماً أغنى من المعرفة، والحياة دوماً أغنى من الفكر».

إنه بين الماضي والحاضر، وبين أزمة الوعي التغريبي، وتغريبة بني هلال، فرق شاسع يفصل بينهما خيمة الشعراء. وأما عز حقيقة الماضي لا تسمح بتفريغ ذاكرة الأمة من التاريخ، والذي لا يسقط من بالنا ضرورة هذا الوعي الممهد للانتقال إلى وعي أرقى وتاريخ أحفل.

فالوعي ليس له شروط مقوننة من صنع اختصاصيين وباحثين مولجين بهذه المسألة. كما وأن الوعي، وثقافة الوعي ليست حياكة يطيب لك ساعة تشاء تطريزها حسب المقاسات والتفصيل الذي تريده وتبتغيه مزاجياً. فالوعي يتشكل من مجمل القضايا الاجتماعية والاقتصادية لواقع تاريخي معين في بيئة معينة لها مميزاتها وخصوصياتها ومستوى أشكال علاقات إنتاجها. فكما أن المثالية هي أعلى أشكال الوهم. كذلك «الوعي هو أعلى أشكال العكس» [ماركس].

---

(٢) الصادق النيهوم، «إقطعوا هذه الشعرة»، مجلة «الناقد»، العدد ٣٧، ص ٩.

فالنصيب والمكتوب هنا قدران شائعان في هذه الأمة المترامية الأطراف على الجهل والتخلف والتبعية فتخاصمنا على ما تيسر من الفتات وما تراكم من هبات في صندوق الزكاة!!!

□ □ □

وبالرغم من أننا مجتمعات متخلفة وفقيرة، وبما أننا نكاد نشبع لقمتنا، ونقمع كرامتنا. بقدرة قادر ينتشر المبشرون في أصقاع الأرض (عمر عبد الرحمن في أميركا مثلاً) يلعنون العرب ويشيدون بالإسلام في الدولة الحامية للإسلام؟!! ويجمعون التبرعات، ويدعون الناس إلى الصوم والصلاة والزكاة والعبادة على سنّة الله ورسوله، وكفى الله المؤمنين شر العذاب. يصولون ويجولون في أصقاع الأرض مبشرين هادين الناس إلى التقوى واعتناق دين الحق. ذلك لأن الدعوات في أوطانهم وبين أهلهم وناسهم لا تجدي نفعاً، ولا تلقى آذاناً صاغية أو قبولاً. ولهذا يظنون أن تأثير الدعوات، وأصوات التبشير لها كبير الأثر والصدى بين البشر ومجتمعات ضالة غير مهتدية!! وكأنه لا انتصار ولا نجاح للدعوات، ولا للأفكار المروجة إلاّ خارج محيطها ونبعها!! هكذا وببساطة يجد أصحاب العمائم الهاربة إلى ترف الغرب وحضارته ضالتهم هناك!!! لأنه بذلك قد يكون نفاذ للنفس من الآثام والمحارم. وأمان وخلاص من كل ما أثقل أمتنا!!

ألا يعني ذلك هروباً وفراراً من المواجهة، واستقالة من الواقع والتخلي عن المسؤوليات. في زمن أكثر ما نحتاج إليه هو النزول إلى قلب الحياة؟!! وهل لا يعني ذلك أيضاً إنكاراً لدين ودنيا العرب؟!! وإقراراً بمن اعتدى علينا واغتصب؟!! وعندما تكون الحقيقة صارخة، لا يمكن أن تؤذي مرارتها.

في ظل المفاهيم السائدة، والعقلية المتخلفة المفطورة على الحفظ

والنقل وليس على المنطق الواعي والإنتاج، كيف يمكن أن نصل إلى قيادة السلطة ووهم القيادة والسيطرة على العالم؟!! لا بل كيف يمكننا بهذه العقول المقفلة على العلم والعلوم أن نقود كل هذه الطاقات العلمية والبشرية وكل منجزات العلم؟!! لا بد أنها دعوة إلى الجحود، والقضاء على منجزات العلم في مشرحة الوهم، ووضع الناس في عيادة لمعالجة الأصحاء والمعافين؟!! وترتيل الآيات عليهم، والأحاديث المكررة، وإسقائهم جرعات خمس مرات يومياً تسمح لهم بكسب الآخرة الموعودة في جنة النعيم، وتنجيهم من عذاب أليم!! كيف يمكن لهذه العقول أن تحكم الناس وهي تؤمن وتشيع أفكاراً بأن الله «مجرم» ومرعب في شدة تعذيبه للمشركين والكافرين، ولا يخشى أحداً، وهو شديد العقاب، لكل من يخالفه ويعصي أمره، أو لا يكون على دين الإسلام!!! ومثل إبليس عبرة لمن لم يعتبر بعد...

يخيفونك، ويهددونك بجبروت الله، ويقولون إن الله ينزل بالضالين والكافرين أشد القسوة والعذاب، ولا يرحم أحداً من ناره في الآخرة، ولا شفاعة لكافر أو مشرك أو زانٍ ومقامر. بهذه المفردات المرعبة يصورون الله بكل معاني البطش والقسوة وعدم الرحمة. في وقت أن جميع الكتب المنزلة تخبر بأن الله عادل وغفور رحيم ولا يمكن أن يكون غير ذلك

وهل من المعقول أن يخلق الله بشراً ويضعهم محط سخرية وهزء وهدف ألعوبة وتعذيب، لكي يعلم غيرهم من الناس، ويلقنهم دروساً متقنة في أهمية الخشية والخوف والرهبة الدائمة والعذاب المستمر!! وهل خرج البشر جميعاً على طاعة الله وعاشوا في بلاد وديار الكفر؟ إن من ينشر الدعاية السيئة ويصور الله بأنه شديد العقاب وناره لا تحتمل، هم أولئك الجاهلون بالإسلام وليس أعداء

الإسلام كما هو مزعوم، دون أن ننفي أن هناك من يستغل جهل بعض المسلمين لإسلامهم وسوء تصرفهم وعدم انتظامهم في مرجعية دينية واحدة. فيسيطر عليهم التشتت والضياع وتعدد المذاهب، والاجتهادات المختلفة بين هذا المرجع أو ذاك، أو بين طائفة وأخرى. بما يعطي انطباعاً سلبياً عن مدى تفكك الإسلام وعدم ثباته وملاءمته لحركة الزمن والعصر.

وفي كل الأحوال إن ما يصنعه المبشرون الجدد والحركات المتأسلمة، والتيارات العنيفة المتشددة بتطرفها وأصوليتها، ليس هو لخدمة الدين، وإنما لخدمة أهداف مبيتة لا تقل خطراً عن خطر طغيان الجهل في مجتمعاتنا. والأساليب السائدة والدعوة إلى التقيد بها، والتطاول على الناس بالتشهير بسلوكياتها، وإجبارها على التماثل والاقتداء بهم وبسلوكهم، هي للالتفاف على العقل ومحاصرته وتجميد فعله ومنعه من التساؤل والمجادلة في الدين والدنيا. وهي في الوقت نفسه حرب على التطور والعلم، وعلى تحرير العقل وإبداعه، وميل إلى قانون الذمة ودفع الجزية وحكم الإخشيدية الكافورية والمجبوبية في عدم إخصاب العقل. فإخشيدية العقل وقوافل الطواشي منتشرة في زماننا، متباهية بلذة إخصاء العقل وشله، لكي يدور في دائرة واحدة وعلى خط واحد مع جهل في كيفية الدوران في المحيط!!

□ □ □

هكذا وبكل بساطة يهللون معلنين: لقد ولّى زمن العلم والمتعلمين المتفلسفين في شؤون الكون والسياسة والفلسفة والتاريخ. وجاء دور اللاهوت.

ويسألونك عن الساعة، آتية لا ريب فيها. هذا صحيح إن الساعة آتية بلا شك، لكنها ستأتي لصالح من كانوا يصنعون التاريخ

بجهودهم وعقولهم وأفكارهم وسواعدهم. وليس لصالح من كان التاريخ يهملهم ويجعلهم دمىً جامدة، لا يديرها إلا «أراجوز» ضاحك وهزلي في مسرح الزمن الضاحك على خشبة جامدة لا تتحرك فيها الدهشة!!

إن الأساليب الحالية المتبعة في إبادة المفكرين ورجال الفكر والعلم، وفي تصنيف البشر بين كافر ومؤمن، والإغراءات المنتشرة رخيصة جداً في زمان رخيص. إذ عند البعض تقتصر الدعوة إلى التقى والإيمان بالإسلام على الصوم والصلاة مقابل برميل مازوت أو إعاشة تلهيه أو تلفته عن الاهتمام بشؤون الدنيا، والانصراف إلى الصلاة والصوم، لأنهما في نظرهم لا يساويهما شيء على الإطلاق!!

والأخطر من ذلك هو المؤمن/الجاهل بالإسلام عندما يدعو رجل العلم والثقافة والمعرفة والاختصاص إلى التوبة والعودة إلى الإسلام!! وعن ماذا سيتوب، وإلى ماذا سيهتدي على يد شخص حفظ آيتين وبصمهما وظنّ نفسه أنه أستاذ على الناس، ومكلف بصك من السماء بهداية المتعلمين والمثقفين!! ولولا بقية من حياء لقال إنه من المرسلين!!

□ □ □

إنطلاقاً من الصوم والصلاة، يرى المتأسلمون الجدد أنهما بداية تحول العالم. بينما في واقعنا الحالي لا يتعدى مردود الصلاة والدوام على أوقات العبادة برميل مازوت في الشتاء، أو كرتونة محشوة ببعض الأرز والعدس والزيت في مناسبة العيد. وتوزع حسب درجة القرابة والعلاقة والمودة والحضور اللافت للنظر في المسجد. وتوزع علناً على بعض «المتهمين» بالفقر وفي وضح النهار بواسطة سيارة صغيرة أو بيك آب، عليه عدد من الشجعان يفرفرون على

ظهر صندوق الحافلة مثل الزرازير وأمام أعين جميع الناس. وبخفة قلّ نظيرها، يحمل الواحد منهم «الكرتونة» ويرميها إلى قاصدها. فيتلقفها بلهفة الجائع منذ عشرين عاماً أو أكثر، لكي يطرد هذا الجوع من بيته!! ويثير ذلك غيظ الجار وغيرته، وهو الغني في ماله والفقير في عقله!! إذ إنه ذو حق، وليس أقل من غيره وهو مثل أي شخص آخر من هذا البلد. فلماذا لا يعطونه هذا الكنز الذي يزيل الجزع ويطرد الفقر من محيط منزله؟ أوَليس تعاطي الهداية والقول بالمعروف والتوعية والمساعدة على حل المشكلة من جذورها، أفضل من الصدقة المرتبطة بمنفعة سياسية آنية؟! ﴿قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غني حليم﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٦٣).

فتوزيع الزكاة بهذا الشكل وبهذه الطريقة، مسألة خطيرة، ولها نتائج أخطر بكثير. لأنها استغلال رخيص لكرامات وظروف البشر، وذل ما بعده ذل بحق المعوزين الذين يستغلونهم تحت ضغط الحاجة والعوز، والتعود على شعار: «البحصة تسند خابية». فيما الأجدى أن تسعى لجان الزكاة بما لديها من أموال وصناديق مكدسة إلى تأمين ظروف عمل أفضل لهؤلاء المحتاجين، أو إعطائهم سنداً وعوناً من أجل إيجاد عمل لائق وكريم، له استمرارية المنفعة الكريمة. بدل تحويلهم إلى مطالبين بالإعاشة والزكاة، وهم عاطلون عن العمل ومعطلون عن التفكير.

إن خطر تعويد الناس على مد اليد، وتحت رحمة عادة الانتظار والاتكال على الغير، أمر ليس له ما يبرره، إلاّ مستوى التخلف وحجم الضائقة الاقتصادية اللذين لا يدعانه يميز بين ما هو عيب وما هو غير ذلك.

من هنا، فالأصولية الجديدة لا ترعوي عن المباهاة بجميلها، وبأنها

مسؤولة حتى عن قلب الإنسان وعن عقله وعواطفه وأحاسيسه. إنهم كما فرعون يشيعون لغة «أنا ربكم الأعلى».

يهملون الجوهر، ويتمسكون بالقشور والتفاصيل الصغيرة البعيدة عن الجرح. فتتحول الأزمة حتى تصل إلى باب الحمام، وكيف يمكن دخوله بالرجل اليمنى أم بالرجل اليسرى!! ويكثر اللغط والاجتهاد وتنقسم مسألة البت في القضايا إلى مجموعات: هذه تناصر الفتوى وأخرى تناصر تلك وتدور الدوامة نفسها في فراغ قاتل يحمل البشر وينقلهم من الحركة إلى السكون، ومن النور إلى الظلمة وغابر الأيام!!!

[redacted]

البدلة والطربوش

في آليات انتشار الأصولية بين المتعلمين

محمد كمال اللبواني

كاتب من سورية

لم تكن صدفة أن تأخذ الحملات الاستعمارية الأولى شكل بعثات تعليمية. فسياسة التعليم التي أسسها الاستعمار لم تكن تهدف إلى تحسين خبرات المنتجين، بل كانت تهدف أولاً إلى إيجاد متعلمين يقومون بأدوار جديدة غريبة بعيدة عن الانتاج وتلبي حاجات الإدارة الاستعمارية. وبعد أن شغلت الفئات الأولى من المتعلمين المراتب الوظيفية الهامة واستطاعت الحصول على مكاسب مادية واجتماعية عالية، اندفع عدد أكبر من الفقراء نحو التعليم الذي أصبح وسيلتهم لتغيير طبقتهم. واستمرت سياسة التعليم ذاتها بعد الاستقلال، واستمر توسع الطبقة الجديدة المتعلمة التي تلبي حاجات تحديث الدولة وتوسيعها بهدف الإسراع في التحول الرأسمالي.

ولما كانت الطبقات التي تقود هذا التحول تريد تقليد البرجوازيات الأوروبية، فقد سارعت إلى تبني ثقافتها الغربية. ولما كان طلاب العلم أيضاً يريدون الاندماج بهذه الطبقات عن طريق الدراسة، فقد سارعوا بدورهم إلى تبني هذه الثقافة وتطبيقها بحذافيرها، فأصبح العلم وسيلة للاغتراب الثقافي ولتقمص الثقافة الأجنبية، إلى أن أصبحت الطبقة المتعلمة من القوة والتنظيم بحيث بدأت تفرض

ذاتها على التحالف الاقطاعي البرجوازي الذي ورث البلاد عن جيوش الاحتلال، والذي بدا وكأنه يلجم نموها ويحد من صلاحياتها ويقف في وجه طموحاتها. فاستطاعت الشرائح الدنيا منها (والأقل استفادة) أن تنقلب عليه من داخل أجهزة الدولة بعد أن استعارت شعارات شعبية تبرر بها احتكارها للسلطة والثروة معاً.

وباحتكار الطبقة البرجوازية الصغيرة المثقفة الإدارية العسكرية للسلطة، سعت لتعزيز وجودها وتوسيع طبقتها وتدعيم نظامها بنشر التعليم على نطاق واسع. فأصبحت الثورة التعليمية وسيلة لفصل أعداد متزايدة من الشبان عن الإنتاج وحشرهم في المناصب الكثيرة الشاغرة في أجهزة الدولة المتضخمة بشدة، والقطاع الإداري المتسرطن، والقطاع العام الإداري الخدماتي، والمؤسسة العسكرية الأمنية الهائلة، فاستوعبت حملة الشهادات في مراكزها العليا، بينما استوعبت الفاشلين دراسياً في مراكزها السفلى. وبالنظر إلى الطابع الطفيلي للمؤسسات البيروقراطية العسكرية الضخمة التي بنتها الثورة البرجوازية الصغيرة. كذلك عجزها عن بناء قاعدة اقتصادية انتاجية متينة على طراز ما فعلته الثورة البرجوازية في أوروبا، أصبح مجموع المنتجين مدفوعين بحكم تطفلها عليهم إلى التكديح والافقار، وأصبح الهروب من الإفلاس والبطالة يعني بالتأكيد التوجه للعلم الذي ما يزال الوسيلة الأساسية للارتفاع في السلم الطبقي والابتعاد عن سوية الجماهير (الجاهلة الفقيرة).

لكن البناء البيروقراطي الطفيلي الضخم على كبره، لم يستطع أن يستوعب كل المفصولين عن الإنتاج بفعل سياسة التعليم، ولا كل حملة الشهادات بالطريقة التي ترضي أحدهم وأحلامهم (رغباتهم) التي زرعت فيهم أثناء سنوات الدراسة. فوجد عدد متزايد منهم أنفسهم مرميين خارج طموحاتهم وممنوعين من الحصول على ما

حصل عليه سلفهم، فأصيبوا بالإحباط وانصب حقدهم على السلطة التي خذلتهم واكتشفوا مبكراً جداً انحطاطها وممارستها الطفيلية والإرهابية وفسادها الإداري. فالذين وجدوا وظيفتهم في المؤسسة العسكرية أو الإدارية للدولة أو في هيئات القطاع العام أو القطاع الخدماتي، سرعان ما اندمجوا مع طبقتهم الجديدة وشاركوها سلوكها وامتيازاتها وثقافتها الإنحلالية أيضاً. أما زملاؤهم الذين لم يتمكنوا من الحصول على مناصبهم فسيحشرون في الهامش الضيق الذي أحدثته المتغيرات الجديدة خارج إطار الدولة، التي حاولت استيعاب الجميع، لكنها أبداً لم تستطع إعطاءهم جميعاً الامتيازات المطلوبة. فحدث صراع عنيف بين المستفيدين وبين المحرومين المنتظرين. واحتدم التنافس على المناصب والصلاحيات. وساد التضامن العصبوي وتعرض النظام للانقلابات المتكررة من داخله حتى استقرت السلطة للفئة الأكثر قوة وتضامناً. وساد الشعور داخل طبقة المتعلمين وطلاب العلم باستحالة الحصول على الامتيازات المحتكرة والمتنازع عليها، وانكفأت جماعات كبيرة من طلاب الوظائف إلى معارضة أسلافها وزملائها الذين خانوها وقطعوا عليها الطريق، دون أن تخفي احتقارها للجماعة الشعبية التي لم تساندها في معارضتها للفاسدين (الأنانيين الخونة)، حسب المفاهيم والاعتبارات الخاصة بالشرائح المحبطة من البرجوازية الصغيرة الطامحة بشدة للسلطة، التي حاولت تكراراً وبأشكال وايديولوجيات مختلفة الانقلاب على أقرانها واحتلال كراسيهم. فحاولت شرائح منها التستر بشعارات أكثر يسارية لكنها أبداً بقيت عاجزة عن الاتصال بالجماهير الذين انفصلت عنهم منذ زمان ودفعت الثمن غالياً جداً. بينما حاولت شرائح أوسع الانكفاء إلى الشعارات المثالية الدينية اليمينية في صراعها مع السلطة، ووجدت في بقايا الإقطاع حليفاً قوياً وحضناً دافئاً في مواجهة سلطة (طاغية

فاسدة) حرمتها من حقوقها (الطبيعية). ولم يكتف الإقطاع بتزويد تلك الشرائح بالايديولوجيا المعادية، بل وهبها دور الطبقة الدينية القديمة في نظامه القديم، فانكبت مجموعات الشباب على التفقه ومطالعة الكتب الدينية وتحصيل المراتب العلمية الدينية الأرفع. وأصبحت دراسة الفكر الديني وسيلة جديدة أمام هذه الفئات لتجديد أحلامها وإعادة اعتبارها الاجتماعي وإثبات تميزها. وتحول المتعلمون وطلاب العلم الدنيوي إلى طلاب للعلوم الدينية. واستخدموا طريقتهم نفسها في تحصيل علومهم واستعاروا الأشكال والمناهج والطرائق نفسها التي خبروها في دراستهم المدرسية لتحصيل العلوم الفقهية. ونتج عن استخدام هذا العقل الجديد، فهم جديد للدين ليس له مثيل لا في التاريخ ولا التراث. وطبع الكثير من الكتب القديمة وأعيد طبعها بطبعات فاخرة مراراً. وانكب الشباب مرة أخرى على الدراسة بهدف تحصيل مرتبة رفيعة عن طريق العلم والحفظ والتطبيق الحرفي لأصول الدين الأصيلة القويمة التي لا يرقى إليها شك.

وبمقدار ازدياد عدد المرميين خارج امتيازات الدولة الحديثة بقدر ما ازداد عدد الأصوليين الجدد. حتى أن خريجي المعاهد والكليات العلمية كانوا أكثر أصولية لأنهم الأقل استيعاباً في دولة بعيدة عن العلم وذات طابع إداري. والبنات اللواتي منعهن وضعهن الاجتماعي وتقاليد أسرهن من الانغماس في الثقافة السلطوية الانحلالية، اتجهن مباشرة نحو الأصولية. ولأن الثقافة الإنحلالية الطاغية لم تمهد الأرض جيداً أمامهم كذلك تمنعت عليهم، انكفأ الشباب عنها إلى ثقافة مضادة تحول هزيمتهم إلى نصر وحصانة ومنعة. فالشباب في مثل تلك السن لا يقبلون الاعتراف بالهزيمة.

هكذا وجد الإقطاع المتضرر بشدة، من الثورة البرجوازية الصغيرة

الاشتراكوية ومن السلطة البيروقراطية العسكرية، وسيلة ممتازة لتوجيه ضربته لها بعد أن دمرت تقريباً جناحه الزراعي، وهشمت الشرائح الكبيرة من جناحه التجاري، وحقرت بشدة مؤسسته الدينية، وسيدفع بالشباب المتعلم إلى الصدام الذي يبدأ منذ البداية عنيفاً بين زملاء مقاعد الدراسة الواقفين على أرضية طبقية واحدة والذين لهم بنيان نفسي واحد، الطامحين بشره إلى السلطة والاستبداد، إنما المختلفين أيديولوجياً وسياسياً إلى أقصى مدى.

وبقيت الجماعة الشعبية عملياً خارج الصراع، بالرغم من تذمرها من السلطة. ولم يمعن الإقطاع في نصرة حلفائه لأنه لا يهدف إلى إيصالهم للسلطة بقدر ما كان يهدف إلى تعزيز مواقعه داخل أي سلطة. فتخلى عنهم في منتصف الطريق وتركهم يقعون تحت ماكينات القمع الحديثة بعد أن برهن على قوته وضمن حصته دون أن ينسى التباكي عليهم. وبنتيجة هذا الصدام بين أفراد الطبقة الواحدة وبنتيجة انقسامهم العنيف وخسائرها الكبيرة انخفضت حدة عنفوان كلا طرفيها: فمالت السلطة إلى مهادنة القوى الأخرى ومنها الإقطاع. كما انكفأت مجموعات الشباب الأصولي المتبقية إلى الاحتماء تحت جناحي الإقطاع الفلاحي والتجاري، والالتزام بأوامر المؤسسة الدينية الإقطاعية التي عرفت كيف تستخدم أنصارها المثقفين في ابتزاز السلطات وانتزاع المكتسبات لطبقتها.

□ □ □

لقد جعل الشباب الأصولي من الشيخ الإقطاعي محل قدسية واحترام بالغ. وجعلوا منه محور انتظامهم الفاشي، ثم قاسموه العظمة بالتماهي معه والتبرك فيه، ليحصلوا على الشعور بالقيمة والاعتبار الذي عززه تبادله بينهم وأكده تمسكهم المطلق بأدق

تفاصيل الشعائر التي تحاكي الانضباط العسكري والتي تعوض عن جوع الامتناع الطوعي عن الملذات المحرضة من الثقافة السائدة التي أصبحت معادية. فالصحوة التي يكثر الحديث عنها ليست في الواقع سوى استخدام الثقافة الإقطاعية من قبل مجموعة جديدة رأسمالية في نمط حياتها، بل هي نوع من (تلزيق) رأس اقطاعي على جسد حديث رأسمالي يمثله ويعبر عنه منظر الشيخ الدكتور الذي يرتدي البدلة الأوروبية ثم يضع طربوشاً عثمانياً أو لفة دينية على رأسه الملتحي... (لاحظ أن الشيخ الذي درس الشريعة الدينية وحدها يصر على ارتداء الجبة حصراً).

وقد تطور نوع جديد من الرأسمالية ذات الثقافة الإقطاعية شكلت منافساً قوياً لمؤسسات الدولة الخدماتية والتجارية المترهلة، وتطور نوع من المصالحة بين الرأسمال الإقطاعي الجديد وبين الرأسمال الطفيلي الجديد الذي أيضاً نما وترعرع في أحضان السلطة البيروقراطية العسكرية بطريقة الاختلاس والرشوة والفساد، واحتل الجانب السياحي والسطحي من الاقتصاد بشكل عام. ودخل مع هذا التحالف طرف ثالث قوي، هو الرأسمال المهاجر، الذي نشأ في الخارج وعمق صلاته مع الشركات والسوق العالمية. وتغيرت بسبب قيام ذلك الحلف الثلاثي قواعد اللعبة السياسية من الديكتاتورية الصريحة إلى الديموقراطية الانفتاحية، وانتهى بذلك عهد احتكار المتعلمين للسلطة، ولم تعد السلطة مصدر الرزق والارتزاق والهيبة بل أصبح مصدرها هو النشاط المالي (الاحتكاري الطفيلي اللاإنتاجي) في السوق. واستمرت الجماعة الشعبية محرومة وعاطلة (ليس بسبب عدم التوفر كما كان بل بسبب عدم القدرة على الحصول... لا أقصد الحصول على سلع الاستهلاك ولا الكرامة والحقوق، بل أقصد أيضاً الديموقراطية ذاتها التي لا يطالها عملياً إلاّ أعضاء التحالف الثلاثي الجديد).

وكانت الجماعة الشعبية في مواجهة الانفصال التام للطبقة الحاكمة عنها، تحاول إعادة الاتصال بها عن طريق تعظيم قيم الانتماء العشائري والطائفي والاقليمي، أو عن طريق نظام الواسطة الذي شكل البديل الهزيل عن الطريق المقطوعة بين الحكام والمحكومين. وقد فهمت الجماعة الشعبية الهدف والغاية من سياسة التعليم فمالت عفوياً نحو تحقير قيمة العلم والمدرسة وأخرجت أبناءها من صفوفها، وأضعفت بذلك قدرة كل من السلطة والأصولية على تجديد ذاتها، لكنها تابعت مسيرها من حرمان إلى آخر في طريق التخلف (الفقر والجهل)، وأصبحت ميالة إلى نوع من السلفية المشابهة لدين عصور الانحطاط: الاتكالي الانهزامي التعويضي الأخروي الذي يهدف إلى تسجيل الهروب من مواجهة واقع شديد العداء، ونخبة قوية شديدة البلادة والفظاظة، وحداثة قاتلة، وايديولوجيات شديدة الكذب والنفاق. ليصبح التحالف الأخطر هو الذي يقوم بين الجماعة السلفية وبين الأصولية المثقفة التي تحاول الاستفادة من الهيجانات الشعبية العفوية (التي تقطع مسيرة الحرمان والاستكانة) في طرح مشروعها الجديد لاحتكار السلطة، وإقامة فاشية ديكتاتورية دموية جديدة، مستعيرة هذه المرة شعارات دينية، ومدعية أنها تقيم صرح الجمهورية الإسلامية الحقيقية بقيادة الشباب المستغرق في العلم (الطفيلي)، وبسواعد الجماهير المتعطشة للانتقام. وهي في الواقع نوع جديد شديد التشوه من الرأسماليات التابعة (كما كانت اشتراكية الدولة نوعاً آخر من الرأسماليات التابعة ذاتها) تحتمي فيه السلطة ليس وراء شعارات شعبية، بل وراء التراث والهوية، ليصبح الطريق نحو الحرية والكرامة والخبز يمر عبر تدمير التراث وشطب التاريخ.

وقد حاولت السلطات البيروقراطية تخفيض مستوى قبولها للطلبة بما يناسب احتياجاتها وبعد ضمان انتساب الطلبة المسبق

لايديولوجيتها... لكنها بقيت عاجزة عن التخلي عن الكم الهائل من الطلبة الذين لا يجدون مكاناً يحتويهم إلاّ المدرسة، أو عن الكم الهائل من الموظفين الذين أصبحت عاجزة عن إرضائهم بسبب الانهيار الاقتصادي المزري لاقتصاد بلدانها بسبب سياستها الطفيلية والفوضوية. وتحت ضغط حلفائها الجدد ستحاول تقليص حجم مؤسساتها البيروقراطية وتقليص دورها الطفيلي. وسيحاول أعضاء الطبقة المثقفة الحفاظ على مناصبهم وامتيازاتهم، وسيسرعون لتبني الثقافة الجديدة للحلف السلطوي الجديد، وسينتشر إسلام ديموقراطي رأسمالي انفتاحي سياسي عصري جديد. وستكثر محاولات التوفيق بين الإسلام والعصر، بينما تكمل الشرائح، التي فقدت مراكزها وانهارت إلى الطبقات الدنيا، مسيرتها باتجاه الأصولية، وستقوم بتلقيح السلفية الشعبية من جديد، وستدفع باتجاه موجة جديدة من الهياج والاحتجاج والعنف. وستبقى الديموقراطية الوليدة بحاجة إلى استمرار حالة الطوارىء حتى بعد أن تستكمل البيروقراطية العسكرية انحلالها، والطبقات الوسطى توزعها بين الطبقتين الرئيسيتين، لأن هذه الديموقراطية لن تكون قادرة على استيعاب الصراع بين العبيد والأسياد. ولأن سيادة أي قانون مهما كان غير ممكنة إذا كان أغلبية الناس يعارضونه ويتآمرون عليه، تصبح القوة وحدها، قوة العنف والإرهاب هي الوحيدة القادرة على إخضاع الأغلبية لسلطة الأقلية المستغلة الطفيلية. وما الأصولية الفاشية إلاّ شكل احتياطي من هذا العنف يمكن اللجوء إليه في حال فشل الطرق الأخرى في الحفاظ على استكانة الشعب.

فالقطاع المتعلم من الطبقة البرجوازية الصغيرة ربما لا يكون هو الأكثر سوءاً، لكنه بالتأكيد هو الأكثر تذبذباً وتلوناً وبراغماتية، لأنه الأكثر انفصالاً عن الإنتاج والأكثر تقبلاً لأفكار الكتب

والأكثر قدرة على توظيفها وإخراجها بما ينتهي إلى مصالحه تحت ستار من الدخان المضيء.

فالمسألة التي بدأت بالمدرسة تنتهي بانتهائها. لقد أصبح من الضروري نقل التعليم الثانوي والجامعي إلى الحقل والمصنع، وإلغاء كل انفصال للعلم عن الانتاج، وتحويل العلم إلى شيء شديد الارتباط بالعمل يهدف إلى تحسين خبرات العمال وليس تشويههم وفصلهم عن أدوات الإنتاج وعن أهلهم. أصبح من الضروري عودة الجامعات والمعاهد إلى إشراف النقابات والوحدات الإنتاجية، وإلغاء وزارة التعليم العالي في البلدان المتخلفة...

أخيراً ليس من الجميل إكثار الحديث عن الديموقراطية، لأن هذا لا يعني إلاّ المساعدة في دخول الرأسمال المهاجر والإقطاع الرأسمالي في السلطة مع البيروقراطية. فديموقراطية حقيقة تحمل معناها، لن تبنيها الطفيلية والبيروقراطية ولا الكمبرادور ولا الاقطاع... إنها فقط ستكون من صنع المنتجين الذين يعملون مباشرة على أدوات الإنتاج (المادية والمعنوية) ويأكلون فقط من عمل أيديهم.

الفصل الثاني

الديموقراطية والإسلام

■ بين انقلاب السودان والانتخابات الجزائرية واللبنانية والأردنية، والعنف المسلح في مصر واليمن والثورة الإيرانية والحروب الأفغانية، ثمة علاقة واحدة تجمع ما لا يجمع: الديموقراطية. ومن هذه العلامة يقترب الإسلام السياسي ويبتعد، يهادن ويعادي، يقبل ويرفض. يدخلها باسم الشورى ويغادرها باسم الشريعة.

هذه المقالات عبارة عن مقاربة لأزمة الديموقراطية في طروحات الأصولية الإسلامية.□

[redacted]

الديموقراطية النجسة

بين الجسد في الإسلام
والفساد الإداري في لبنان

احمد بيضون(*)

تبدأ مقالتنا هذه(**) من التسليم بفرضية هي أن كل الطرق تؤدي إلى روما. وهذا تسليم يزيد في خطره أن المسالك المستكشفة لا تتجاوز الاثنين عدداً، وهذان هما صورة الجسم في الفقه الإسلامي والفساد الإداري في، لبنان. والمرجح أنهما متجهان إلى أثينا لا إلى روما ما دامت تتراءى عند نهايتهما

(*) كاتب وباحث من لبنان صدر له مؤخراً: **«الصراع على تاريخ لبنان» «ما علمتم وذقتم»**.

(**) القسم الأول من هذا البحث تلخيص لنص لم ينشر هو نص محاضرة ألقيت يوم ١٠ كانون الثاني/يناير ١٩٨٤ في مجلس الأستاذ دومينيك شوفالييه Dominique Chevalier الأسبوعي في جامعة باريس - السوربون (باريس ٤) وكان موضوعها L'image du corps chez abu ja'far al-Tusi (صورة الجسد عند أبي جعفر الطوسي).

وأما القسم الثاني فهو توسيع لفقرة من الفصل المعنون «Des traditions collectivers aux aspirations individuelles» من تقاليد الجماعات إلى تطلعات الأفراد) وهو الفصل الثامن من كتاب **Renouvellements du Monde Arabe** (تجديد العالم العربي) الذي صدر تحت إشراف دومينيك شوفالييه عن دار أرمان كولان Armand Colin في باريس سنة ١٩٨٧، ص ١٥٣ - ١٧٣.

وأما القسم الثالث وهو الذي يجمع ما بين سابقيه فإنه جديد. على أن همومه تماشي هموم مقالة أخرى حديثة العهد عنوانها «كم جسداً للملك اللبناني؟». وهي أعدت لتكون فصلاً من مؤلف جماعي أيضاً (لم يتحدد عنوانه بعد) ويصدر تحت إشراف السفير عادل إسماعيل.

«أغورا» الجدل الذي تشهده المجتمعات العربية الإسلامية في شأن الديموقراطية.

سيقال، لا ريب، إننا نجرّ الأشياء بشعرها. والحق أننا نجمع ما بين مدارات ثلاثة لجهد تأملي واحد، وهو جهد بذلناه نحن. وحين يكون المرء محترفاً الحفر ينتهي به الأمر إلى الاعتقاد أن الأشياء لا بد أن تلتقي ولو في مركز الأرض. وحيث أن البداهة ما هي بالصفة المعتادة للعلاقات ما بين المسائل الاجتماعية فلا يستغني المرء عن جرّ هذه المسائل بعضها نحو بعض ليظهر ما بينها من علائق، والشَّعْر، لهذه الغاية أوفق ما يكون.

□ □ □

المرحلة الأولى من مسيرتنا هي أن نلخص الخلاصات التي كانت قد ساقتنا إليها، في ما مضى، قراءة بعيدة عن السذاجة لكتاب النهاية، وهو من التآليف المجردة في الفقه، أجمل فيه أحكام الشرع الفقيه الشيعي العظيم أبو جعفر الطوسي(١)، مؤسس جامعة النجف قبل ألف من السنين تقريباً والذروة المعترف بفضله وعلمه بين أصحاب المذهب الإثني عشري في العالم قاطبة.

وكان ما استرعى انتباهنا أولاً مركزية الموقع الذي يحتله جسم الإنسان في النظام الفقهي، وهو هنا النظام الشيعي ولكنه النظام الإسلامي أيضاً على الأعم. ففي تسعة كتب من اثنين وعشرين يتكون منها المصنف مكرّسة مباشرة لشعائر الجسد: للطهارة، للصلاة، للحج، للنكاح، للطعام والشراب، للحدود الشرعية... إلخ، وليس الجسم بغائب عن أي من الكتب الأخرى وهي تبحث

---

(١) أبو جعفر الطوسي، (٣٨٥ - ٤٦٠)، **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى**، (دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٠)، ٧٩٠ ص. وراجع: في سيرة الطوسي المقدمة الضافية التي وضعها للكتاب آغا برزك الطهراني.

في المعاملات بين الأفراد وفي الأسرة أو في ما هو ضروري للجماعة تحديداً... إلخ.

ونحن حالما توصف لنا شرائط الطهارة ندرك أن الجسد إنما يتعين انخراطه في العالم المادي ثم علاقته بما ينطوي عليه هو نفسه من ممكنات بإحدى حالتين هما الطهارة والنجاسة. والطهارة شرط واجب للدخول في الصلاة. وهذه الأخيرة، على ما نعلم، تتخلل الحياة اليومية كلها بفواصل محدودة بين أوقاتها. معنى هذا أن حالات الجسد وأنشطته المختلفة تجمع بعضها إلى بعض وتصحّح ـ إن جازت هذه العبارة ـ مرّات متتابعة، عند التحضير لعمل محدد هو ذاك الذي يستحوذ فيه على المؤمن توجهه إلى خالقه. وذاك أن حال الصلاة حال مثالية، مقدسة، مستحقة، بحكم سموها، أن تكون الفيصل في علاقة المؤمن بمحيطه وفي توزيع وظائف الجسم البشري وما يتبعها من ردات الأفعال. فالمؤمن محاط من الخارج بمخاطر التنجس وهو يحملها في جسمه أيضاً.

هذا والخضوع لشريعة الله يرسم معالم الموقف الذي يحتله المؤمن في دائرتي الشعائر والمعاملات معاً. وهو بهذا ينشيء اتصالاً أساسياً ما بين صفتي الطهارة والنجاسة (وهما خاصتان للأجسام والأشياء) وصفتي الحلال والحرام (وهما خاصتان للأعمال). فإذا نظر إلى إيمان المسلم بما هو جملة عملية ظهر بوضوح تام على أنه تنظيم ثنائي للعالم حول جسم المؤمن ينظر فيه إلى ما ينطوي عليه هذا الأخير من إمكان يقظة لا بد منها لحفظ حالة الطهارة ومن إمكان غفلات مختلفة يسعها أن تأتي بالنجاسة. هكذا يكون الجسم هو المحل المركزي والإدارة المفروضة للانتساب إلى الإيمان. ولقد كان يغري القول أن المسلم «يلقي بنفسه» في العالم لولا أن عليه أن يظل مخضعاً جسمه لمراقبة مستمرة. فإذا شئنا أن نصف «كون ـ المسلم

- في العالم» لم يسعنا البتة أن ندع جسمه جانباً أو أن نضعه بين هلالين. وذلك أن ثمة صراحة بل مركزيّة لمثول الجسم بين يدي الله ولمثوله في العالم ولمثوله أمام ذاته، يعبر عنها هذا التطلع الدائم إلى طهارة يحافظ عليها بكل احتياط من ملامسة ما ينقضها ويجري تجديدها بانتظام. والجسم هو الحامل الملزم لهذه الطهارة وهو أيضاً و - كما سبق القول - مصدر مشتبه به في كل وقت لنقيضها. هو الركيزة الواعية لكل علاقة ينشئها المؤمن بالله أو بعالم البشر.

والنجاسة تنشأ من العضوي. فإنما تنتقل من بعض أجناس الحيوان ومن بعض الإفرازات والفضلات ذات الأصل الحيواني أو البشري ومن كل ما يحرم على الإنسان أكله أو شربه: من الميتة ومن الدم ومن الخمر... الخ. والأحوال التي تتقرر فيه نجاسة البئر وتراتب النجاسات الذي يمكن استخلاصه من تراتب ما يشبه أن يكون كفارات تفرض على البئر المتنجسة تدفع كلها، بادىء ذي بدء، إلى استبعاد التفسير «الصحي» لفرض الطهارة. وهي تومىء من جهة أخرى إلى أن أصل النجاسة ليس في الطبيعة بل إنه ليس في الحيوانات المعدودة نجسة أيضاً. وإنما هو في جسم الإنسان نفسه، وهو على الأخص، في بطن الإنسان.

والحال إن البطن يبدو ها هنا في صورة الموئل لما هو لا إرادي. ففيه تتحرك تفاعلات لا قبل للمرء بالسيطرة عليها وهي تؤول إلى مساقات تحلل ونبذ. ونواتج هذه العمليات الفالتة من عقال الإرادة أظهرها البراز والبول ودم الحيض والمني. ويؤدي إخراجها إلى استعادة الجسد توازنه من وجوه مختلفة. ويكون الجسد في إبان إنتاجها متروكاً لحاله، تسترقه آلات أعماقه المظلمة. فتعلق قابليته للمهمات التي تظهر بأدائها غائية تنظيمه الموضوعية. فضلاً عن

ذلك تشبه أعمال البطن ـ ولو شبهاً خفياً ـ أن تكون مظاهر تحلل ينال من الجسد نفسه. فهذه الأعمال تدور على خلفية الموت إذا صح أن الموت ينتزع الجسد من نفسه إذ يزيل عنه شخصيته ويحرمه أواليات المراقبة الإرادية لأحواله.

من جهة أخرى، يجوز التساؤل عما إذا كانت كراهة البطن هذه وما يتصل بها من شعائر، إنما تتكشف أيضاً، إذا نحن عدنا إلى لحظة الخروج إلى الحياة، عن تعبير تكراري للتخلي عن جنة ما قبل الولادة: أي عن حالة الطفيلية المطلقة التي تكوّن بيئة الطفل الحيوية، في خلالها، هي تلك السوائل العكرة المدماة، المكنونة في رحم الأم. أو ليس تطليق نمط الحياة الرحمي هذا هو الشرط الواجب، أياً يكن إيلامه، لاضطلاع الإنسان فعلاً بالمسؤولية المترتبة على ولادته في عالم البشر ودخوله من غير إبطاء في شباك الصراعات والأحلاف التي ينسجها حوله هذا العالم؟ إن صح ذلك تكون الشعائر تمرساً للجسد بمعاطاة علاقات الجماعة «وتثبيتاً» منتظماً ـ بمعنى الكلمة البافلوفي ـ لاكتساب المؤمن ما كان بيار جانيه قد سمّاه ذات يوم، «وظيفة الواقع».

قد يجوز لنا، والحالة هذه، أن نرى في كراهة الدم، على وجه التعميم، وفي النفور الشديد من دم الحيض، على وجه التخصيص، علامة تجاوز لحالة التوحش ورغبة في المحافظة على قواعد الحياة الاجتماعية بوضعها في موضوع الحرمة (أي بتقديسها) وتوجهاً، على الأخص، إلى ضبط العنف وتنظيمه ما يتسبب به العنف حتماً من إراقة للدم البشري. على أن هذا التفسير الأخير لا ينبغي له، في ما نرى، أن يبطل الأول الذي رأيناه مزيجاً من الهلع حيال ما يقترن به الموت من صور فساد الجسد، ومن الرغبة في الاضطلاع حقاً بالعبء الذي ترتبه على الإنسان ولادته. فأي معنى غير هذا

الاقتران يصح افتراضه للجمع في النجاسة ما بين دم الحيض والمني ـ وعلى درجة أدنى ـ البراز والبول؟ تبدو الشريعة مسكونة برغبة لا ترد في تجاوز الحنين إلى رحم الأم والإفضاء إلى حياة الجماعة وفي تجاوز آثار الموت المدمرة نحو نهاية هذه الآثار نفسها أي نحو العودة إلى العناصر، ثم ـ على صعيد آخر ـ نحو استعادة الوجود التام في الحياة الأخرى. ويبدو هذان التجاوزان مجتمعين في حركة واحدة. فلا يدهشنا أن نجد عند ملتقاهما أكثر الحيوانات إثارة للشبهات وهو الخنزير. إذ ما الذي يحفز الشرع إلى مناصبة الخنزير دون غيره من أنواع الحيوان كل هذا العداء سوى الألفة التي يظهرها هذا الحيوان لفضلات جسمه العضوية وهذا الانسجام الذي يجمعه بأكثر حاجاته عفوية؟ فالروائح التي تنبعث من مراح الخنازير واللزوجة التي تغطيه، وشبه الخنزير نفسه بالجثة وبالجنين في آن معاً تقرب كلها هذا المراح من تمثيل الوضع البشري، بامتياز، قبل أن يستنقذه التقديس. وتتبدى صور ثلاث مؤتلفة وكأنها لوحة مثلثة تبسط تحت أنظار البشر وضعهم الأصلي. تلك صور دم الحيض وحظيرة الخنازير والقبر الذي حل فيه نزيله قبل عشرة أيام...

هذه التقديرات التي تبدو أول وهلة وكأنها تقولات لا سند لها تتضافر على إسنادها نصوص شرعية مختلفة. من ذلك أحكام غسل الميت وما يليه وأوضاع المؤمنين في الصلاة والإحرام وهو شعيرة أساسية من شعائر الحج وآداب الخلوة والجماع والمحرمات من الأطعمة والأشربة و «الاقتصاد» الظاهر في تعيين الحدود... إلخ. فهذه كلها شؤون يتأكد من خلالها تخوف المؤمن من فقد السيطرة على جسده ومن وقوع هذا الجسد فريسة لما ينطوي عليه هو نفسه من دواعي التحلل. وأقل ما يقال ان القيمة المسبغة على سلامة الجسد تفرض نفسها على انتباه الناظر في كتاب النهاية.

فهي في مكان القلب من الحكمة الإجمالية التي لا ينفك الشرع، بما هو نظام حقيقي للجسد، يردّد موجباتها.

□ □ □

ويكفينا ها هنا أن نحصي أهم السمات التي يتسم بها هذا الجسم المعاش في صورته عند الطوسي، وهي تزداد وضوحاً من فصل إلى فصل. ذكرنا الحذر من الحياة النباتية والحنين إلى العناصر وتجذر قطبي الطهارة والنجاسة في الجسم نفسه وما يجبه به رحم الأم من رفض هو التهيئة للانخراط في الشقاء الأرضي وهو، في الوقت نفسه، بدء السعي إلى الجنة الأخرى. ويذكرنا بالرعب العميق الذي يوحي به أفق انحلال الجسد، وهو أفق يمثله الموت وتردنا الرغبة في تجاوزه إلى عنصر الخليقة الأول. ولا بد من بعض سمات أخرى نضيفها إلى ما سبق. من ذلك رفض تلذذ الجسد بنفسه وشده باستمرار نحو العالم المفارق وتوسيط الذكر في علاقة الجسم المؤنث بعالم المقدسات وتمثيل كل تغيير في أحوال الجسد من أجل تهيئته للرغبات المتصلة بالحياة العلائقية على أنه ـ أي التغيير ـ تنزل من الخالق عما هو حق له أصلاً. وهذا تمثيل يظهر مرة أخرى شرف الجسد الذي يخرج تام الخلقة من بين يدي مبدعه. لنا أن نشدد أيضاً على الطابع الشعائري البارز، المضفى هنا على العلاقات الجنسية وعلى إخضاع هذه العلاقات لسلطان الباري والمثول المؤكد لغائيتها التناسلية، نشير أخيراً إلى أن الحدود الشرعية، في جملتها، تنتمي إلى ما يطلق عليه ميشال فوكو اسم «العذابات الفاقعة». ولكن هذا التركيز للفعل الشرعي على أجساد المذنبين لا يجوز أن يعتبر تخلياً عن القيم التي رأيناها متصلة بسلامة الجسم. إذ يجب الالتفات إلى أننا هنا في مجال العقوبة ويجب الالتفات

من جهة أخرى إلى أن طريقة تعيين الحدود وإقامتها تمنحها معنى مخالفاً كلياً لمعنى الاستخفاف بالجسد وبتمام وظائفه.

في كل حال، تجانب الشريعة النظر إلى الأجساد على أنها مجرّد خارج. فالحديث الذي يقرر فيه الرسول «إنما الأعمال بالنيات» يجب أن ينظر إليه على أنه حكم شرعي أساسي ومبدأ ناظم لنصوص الشريعة. فإن مختلف شعائر العبادة، والصلاة بخاصة، تعتبر باطلة إذا لم يسبقها التصريح بالنية. ونقع في مصنف الطوسي على عبارات وفقرات منشورة هنا وهناك تعين للساهين ما عليهم فعله حتى لا يحبط عملهم بفعل النسيان. وفي تصنيف الجنايات والجنح والعوض المناسب لكل منها نجد التمييز واضحاً، وإن اختلفت الألفاظ، بين العمد وغياب العمد ومجرّد الاتفاق. ليس الجسد، في الشريعة، مجرد شيء آلي الحركة إذن وإنما هو يستمد من الوعي الذي يبطّنه أصالة لا يجادل فيها.

على أن هذا التلمس، في قلب الفعل، لنيّة تؤكد فرادة الفعل، بالضرورة، لا يحول دون نزوع الشريعة نزوعاً قوياً إلى الاختزال من صور الأعمال. فالنية الفردية لا قبل لها بتشكيل العمل الشعائري تشكيلاً تاماً. بل على الجسد أن يخضع لنظام يقرر له صورة الشعيرة سلفاً وليس للفرد أن يبتدع أسلوبه في العبادة. فالنية لا تعدو أن تطلق آلية الشعائر المعقدة، وهي، في الحالات المثالية، تبطنها. ولا بد للفعل أن يثوب، من جراء ذلك، إلى ضرب من البرّانية. ويتولى نظام محاسبة هائل ضبط العبادة وضبط الشريعة، على اختلاف أغراضها، من بعد. ولا يسع المرء إلاّ أن يلتفت إلى هذا الحساب الذي ينظم الصلاة، حتى لا نذكر غيرها، وهو معروض في كتاب الطوسي. فلا شيء ها هنا إلاّ وهو مقدر بعدد: الصلوات الخمس المفروضة والنوافل في الليل وفي النهار والصلوات

الخاصة ثم الركعات المتوجبة في كل صلاة والأعمال التي تتألف منها كل ركعة وعدد المرات التي يعاد فيها كل عمل وتخير ما يتلى من القرآن في كل حالة... إلخ. وتوحي الصلوات المستحبة من المؤمنين وتلك المفروضة عليهم إيحاء واضحاً بمحض ظاهرها الكمي، أنها آلة فعالة للتقريب بين المسالك وتعزيز التشابه بين الأفراد. ويسود المبدأ الحسابي نفسه مختلف العبادات الأخرى ويسود أيضاً، بطبيعة الحال، أحكام الزكاة والإرث والحدود... الخ.

ويسلط حساب العبادات هذا وما يعبر عنه من إرادة لضبط العبادة بأدق تفاصيلها، ضوءاً جديداً على أوضاع الجسد حال القيام بالشعائر. فإن إبراز وحدة الجسم الموضوعية ونبذ التلذذ الذاتي والحذر من المواد العضوية والحياة النباتية وتوجيه الجسم نحو قطب متعال تمثله القبلة تمثيلاً رمزياً إنما هي، جميعاً، علامات تتضافر دلالاتها في التشكيل المتكرر أبداً لأمة تتكون من أفراد متشابهين. وذاك أن الجسد الطاهر، بخلاف جسد اللذة أو جسد الهضم مثلاً، يعرض مباشرة للمؤمنين الآخرين مساحة عامة مهيأة للتواصل أو ـ إن شئنا ـ للتضامن. فهو، بالتالي، جسد أخ. وتنطلق بلورة الأمة نفسها من تهيئة الأجساد. ولعلنا نقع، في هذا الأمر على المعنى العميق (وهو لا يمنع وجود معان أخرى أقل عمقاً) لما تفترضه كل سلطة إسلامية من أهمية (تبدو مبالغاً فيها أول وهلة) لبعض علامات الانتماء الديني الخارجية (لإعفاء اللحية مثلاً ولحجاب النساء، على الأخص). وذلك أن تمكين مفاعيل تهيئة الأجساد أو «تثبيتها»، بلغة علم النفس السلوكي، يفرض العودة إليها مرة بعد مرة. على أن الفقه يبقى على هذا المستوى، وهو مستوى عميق ولكنه أولي. فإن فعله محصور في ذرات الجماعة أو بالأحرى، في تشكيلاتها الصغرى. والشرع الذي يضبط، بتفصيل مهول الدقة

صلاة المسلم الفرد مثلاً أو العلاقة الجنسية بين الزوجين أو تقسيم التركات يلزم ما يشبه الصمت حيال المؤسسات الكبرى في الحياة الاجتماعية. فحتى النصوص التي تنظم أداء الزكاة أو التجارة أو القروض لا تعدو أن تقدم نموذجاً تغلب فيه العمومية للجباية والإنفاق ويظهر فيه التشديد على الموجبات الفردية. هذا بينما يبقى مجملاً جداً نموذج التعاون والتنظيم الوضعي لحياة الجماعة، أي ما نسميه اليوم النموذج المؤسسي. فيظهر أن الشأن العام متروك، إلى مدى واسع، لنظر الإمام ويبدو النص بالغ التحوط في توجيه هذا الأخير حين يكون عليه، مثلاً، أن يصلي بالناس أو أن يقسم الفيء أو يقيم الحد على امرأة زانية. ولكن التوجيه المذكور يغادر التفصيل إلى الإجمال حين يكون الشأن، مثلاً، تنظيم التعليم أو ترتيب المحاسبة في بيت المال أو التهيئة لمحاربة عدو أو لبناء مدينة جديدة... إلخ. وفي هذا التفاوت نوع من اللبس قد يسوّغ، بالقوة نفسها، تصويب ما جاء به علي عبد الرازق وما جاء به سيد قطب.

هكذا يبدو التضامن الذي يهيىء له الضبط الشعائري لأجساد المؤمنين تضامناً آلياً بالمعنى الدركهايمي. ولكن هذه السمة لا تقلل في شيء من الحمية التي ينطوي عليها هذا التضامن ولا من قابليته للانقلاب إلى موجات جماعية. أو ليس هو تضامناً يلاصق الجسد ويكاد يظهر مكتوباً على جلود المؤمنين، في أسلوب حركاتهم وفي مفاصل كلامهم؟ ثم ألا نرى إذا قرنّا هذه الحماسة الاحتفالية بغموض التصورات المؤسسية أنهما يضمران احتمالاً مزدوجاً هو احتمال السلطان الفالت من عقاله واحتمال شق العامة عصا الطاعة؟

□ □ □

يعزى الفساد الإداري في لبنان، عادة، إلى مكونين حيويين ووثيقي

الاتصال من مكونات النظام اللبناني وهما توزيع المناصب الطائفي والولاء لأشخاص السياسيين. وهذا التفسير معقول، بل هو يكاد يكون من معطيات البداهة. فحين يكون الموظف مديناً بمركزه لانتمائه السياسي يسوقه ذلك، بقدرما في يده من صلاحيات إلى تفضيل أولئك الذين يمثلون قاعدته «الخاصة» والبيئة التي تحميه، كباراً كانوا أم صغاراً. وهو، في الواقع يحابي الصغار، على الأغلب، بناء على طلب الكبار، آملاً أن يكون الأخيرون سنداً مشخّصاً له يعول عليه عند الحاجة. هكذا يمسي ـ أو يكون من لحظة تعيينه ـ تابعاً لولي نعمة واحد أو لأولياء. وهو ينتقي هؤلاء من بين ممثلي طائفته السياسيين أو من بين ممثليها الدينيين الذين عرفت علاقاتهم بالطبقة السياسية صعوداً وهبوطاً، في المرحلة المعاصرة من تاريخ البلاد، وانتهت اليوم إلى علاقات متشابكة عاد من غير الهين تمييز خيوطها.

وفي مقابل الخدمات التي يسديها الموظف إلى أوليائه وأتباعهم يفترض أن له الحق في «التغطية» من قبلهم. وهو محتاج احتياجاً ماساً، في الواقع، إلى هذه «التغطية» ما دام أن نظام التوزيع في «الوسط» الإداري وقواعد السلوك التي تليه لا يندر أن يطير من جرائها الشرر. فإن ممارسة العمل اليومية والترقيات بل مجرد البقاء في الوظيفة قد تكون رهناً بأنواع النفوذ نفسها التي ترعى تعيين الموظف. ومتى كان هذا الأخير «مغطى» أمكن له أن يرخي لنفسه العنان، إلى هذه الدرجة أو تلك، في معالجته ملفات تمسّ مصالح «لمواطنين» (هم أكثريون بالضرورة) لا يجدو سنداً بين الذين ينصاع الموظف لرغباتهم. هكذا تفضي طائفية الإدارة إلى استتباع الموظفين ويفضي الاستتباع إفضاء شبه محتوم إلى الفساد.

لا ترسم هذه السمات، بطبيعة الحال، إلاّ الطراز أو النموذج المثالي

لعمل الإدارة. وأما في الواقع فيغتني هذا النموذج بألف تفصيل وتفصيل. يسع رئيس الدائرة مثلاً أن يجد في حماية مديره العام ـ ولو اختلف عنه مذهباً ـ ما يغنيه عن طلب الحظوة عند زعيم سياسي. ويسعه أيضاً أن يركن إلى الحماية التي يوفرها له القانون لاستنقاذ استقامته الخلقية والمهنية ولو أن ذلك قد يفضي إلى إقصائه طوعاً أو كرهاً، عن بعض حقول النشاط أو عن بعض العمليات بل قد يفضي إلى تجريده، واقعاً، من سلطته القانونية. فما أكثر الحيل القانونية التي يقع عليها وزير أو مدير عام يرغب في نبذ موظف مزعج، وما أكثر ما ينسج الوزراء شبكات موازية لهرم المراتب النظامي. وهي شبكات يعهدون، إليها بتدبير شؤون معيّنة ثم تختفي مع رحيل الوزير. وقد يكون الداعي إلى اعتماد هذه الوسيلة خيراً، من قبيل اجتناب البطء المأثور عن بيروقراطية خاملة في مواجهة مشكل ملح. وقد يكون الداعي، بخلاف ذلك، وضع بعض العمليات خارج متناول موظفين لا يوثق بطواعيتهم أو بتكتمهم... إلخ. والواقع إن الموظف اللبناني لا يحتاج إلى حماية إلاّ إذا كان طموحاً، متطلباً، شديد التعلق بصلاحياته، أو إذا كان فاسداً. وأما الموظف الذي يجمع الاستقامة إلى الإنزواء فيسعه على الأغلب، أن يهمل البحث عن ولي لأموره. وذلك أن حال الجمود العام في الإدارة، وهي حال تتسبب بها الحمايات المتقاطعة، تكفي، ما لم يطرأ ظرف استثنائي، لتوفير الاطمئنان إلى ديمومة العمل، في الأقل، لجملة خدام الدولة.

على أن هذه التقييدات التي تدخل على منطق النموذج الأساسي تظل، في الحقيقة، واهية الصلة بموضوع بحثنا. فإن المعطى الحاسم، في صدد ما نحن فيه، إنما هو هذا الازدواج في مرجعية المعيار القانوني الذي يضبط به ملء المراكز ويضبط به، بالتالي، عمل الدوائر الإدارية. فالمرجع هو، من جهة أولى، صفة المواطنية التي

للموظفين (أو للمرشحين قبل توظيفهم)، وهو، من جهة أخرى، صفة هؤلاء الطائفية. ويشكل إدخال هذه الصفة الأخيرة في المعيار المذكور معبراً إلى دور «الزعماء» السياسيين والدينيين بما هم متصرفون كل في مصالح طائفته وضامنون ـ بقدر ما تجري رياح الظرف السياسي وفق مشتاهيهم ـ لحفظ التوازن القائم أو لإعادة التوازن، بله كسره لما فيه صالح تابعيتهم. وينزع المعيار المزدوج نفسه إلى تعيين صورة العلاقة ما بين الموظف وجملة «الرعايا» المحتاجين إلى مخاطبته. أي أنه يعيّن، شيئاً فشيئاً، صورة العلاقة بين الإدارة وجملة المواطنين. فإن مبدأ المواطنية ـ وهذا ما سعينا إلى إظهاره في نص آخر(٢) ـ هو، على وجه التحديد، ما يطمس في مجرى هذه العلاقة. فلنعد إلى الخطوط الكبرى التي يترسمها إخراج هذه العلاقة وهي تنعقد ما بين القائم بـ «الخدمة العامة» والمواطن الزبون وتضع كلاً منهما في مواجهة الآخر.

تلك علاقة ما بين شخص وشخص تسفر فوراً عن نوع من التغالب الشخصي. لا جرم أن جملة من الأحكام القانونية والتنظيمية تعين موقع كل من الفريقين وتؤثر في سلوكه تأثيراً لا ينكر. على أن دور هذه الأحكام يصعب عزله عن الكل المحسوس الذي يتحكم في العملية. «فإن كلاً من الفريقين محمول على النظر بعين الاعتبار إلى كل ما يظهر لناظريه من الفريق الآخر، وإلى كل ما يحدد موقعه هو، بالتالي، من هذا الفريق. لا تغفل وظيفة الموظف، طبعاً، و«حق» الزبون في الخدمة المطلوبة ولكن ينظر أيضاً إلى ملبس الموظف وإلى أثاث مكتبه وإلى خلقته وإلى اسم عائلته واسم طائفته وأصله الجهوي وحال العلاقات بينه وبين الوزير الحالي... إلخ. وينظر من الجهة الأخرى إلى أوصاف الزبون المناظرة وإلى متانة

(٢) «Des Traditions...» in: **Renouvellements...**, op. cit. PP. 161-162.

الدعامة التي يستند إليها أو يسعه أن يستند. ويمكن أن يدخل المال إلى الحلبة ليقوم مقام هذا العامل المفقود أو مقام ذاك»[٣] هكذا يبدو الإطار القانوني والنظامي، بعد أن حشر في هذا الوسط المتنافر العناصر، وقد بات قابلاً للانحراف بسهولة عن غايته الأصلية وللخضوع لاستعمالات ربما لا تكون خطرت لواضعيه ببال. فإن تطبيق القانون يغدو، بحد ذاته، منة بعد أن تنزع عنه عوامل أخرى صفته الإلزامية، أو هو يصبح وسيلة للتهديد، إذ يكون همّ الزبون أن يستحصل مخالفة للقانون أو تليينا له تجعله عوامل مختلفة ممكن الحصول من غير أن يجر عقاباً. أما حظوظ الزبون في الحصول على ما يرضيه أو في النجاة مما يهدد به فتحددها الوسائل المستعملة وميزان القوى العام.

تعرض، عن غير شك، مناسبات تكون غاية في التفاهة، ويكون نطاقها بالغ الاتساع (من قبيل دفع فاتورة من مؤسسة الكهرباء أو تصديق نسخة عن شهادة) فيظهر فيها عمل الإدارة صفته اللاشخصية. وأما الحالات التي تقضي بحصول المواجهة المشؤومة وتشهد ذاك التفاوض غير المؤكد العاقبة فإنها تؤول إلى انحلال «المواطن» في «الإنسان الكلي» وتكون خاتمة الصراع فيها معلقة على جملة الأوصاف التي يتحلى بها الطرفان. فالسلطان القانوني الذي للقائم بـ«الخدمة العامة» و«حقوق المواطن القانونية» توضع، من حيث الأساس، على نوع من قدم المساواة مع سلطات أخرى وحقوق أخرى تنبع من النسيج الاجتماعي في جملته. هكذا تلفي الدولة نفسها واقعة في حال عجز عميق عن فرض الاعتراف «باستقلال مجابهة تدور على أرضها هي»[٤]. وما دام أننا حيال

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٦.

مجتمع لا تزال القيم التقليدية مؤثرة فيه، بل غالبة، تحملها بنى مجربة، فإنه لا يصح أن نعتبر النزول بالقانون إلى مصاف العوامل الأخرى «مجرد علامة للفساد المدني أو السياسي. إذ إن هذا النزول هو قاعدة اللعبة لا أكثر من ذلك ولا أقل»[٥] وليس يكون لكلمة «الفساد» من مفهوم إلاّ بمقدار ما يكون سمّو القانون عما عداه موضع توافق. فلا تبدو هذه الكلمة مناسبة، في موضوع بحثنا، بالتالي، إلاّ «إذا عمدنا إلى مقارنة المنزلة المتحققة للدولة بتصور الدولة المستورد»[٦]. أي إذا سلمنا لمثال الدولة الحديثة بفاعليّة أيديولوجية لا يزال وجودها، في الواقع، محتاجاً إلى برهان. وأما التصوّر الذي يسهل في المقابل، أن نقيم البرهان على واقعيته فهو تصور «الشيوع». وفحواه ضرب من التلازم والتداخل ما بين العوامل المؤثرة في سلوك معين أو قطاع من قطاعات النشاط، يلزم المحلل باعتماد وجهة نظر كلية ويحكم بالعسر ـ إن لم يحكم بعدم الفائدة ـ على التمييز ما بين «المستويات» أو «البنى» أو «الحقول». مثال ذلك التمييز ما بين مستوى سياسي وآخر اقتصادي وثالث حقوقي... إلخ، أو ما بين بنى مدينة وأخرى من الدولة... إلخ، أو ما بين حقل عام وآخر خاص... إلخ. والحال إن إمكان هذا التمييز ومناسبة هذا التحليل هما ما يحدد مسبقاً (في مواجهة الطموح الكلاني وهو، هنا، رجعي فوق كلانيته) إمكان الديموقراطية ومناسبتها للمجتمع...

وذاك أن عمل الديموقراطية الأساسي إنما هو عمل تجريد. وقوامه أن تترك للأفراد المسؤولية الأولى عن دائرة كبرى من دوائر وجودهم وهي الدائرة التي تتركز فيها كثافة كيانهم الخاص وتتضافر العناصر

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

المحددة لفرديتهم. وهذه دائرة علاقات وتصرفات ومعتقدات ومشاعر يعترف بها بقدر من الاستقلال. وهي دائرة تفترض صفتها العلائقية ضرورة اشتمالها لا على الأفراد وحدهم (برغم أن تفتح هؤلاء يبقى غاية الغايات فيها) بل أيضاً على كوكبة كبيرة من المجاميع المحدودة التي يجد الأفراد أنفسهم داخلين فيها أو يختارون هذا الدخول. هذه المجاميع، تكون السلطة العامة مدعوة إلى الاعتراف لها باستقلال واسع أيضاً. وهي تتمتع بخاصة ـ على غرار الأفراد أنفسهم ـ بحق الدفاع عن هذا الاستقلال في مواجهة السلطة العامة نفسها. فإن وجود هذه الأخيرة يسوغه، في الأساس، ضرورة حماية المجاميع المذكورة والأفراد من تجاوز بعض وضرورة تعزيز الأوضاع المناسبة لحفظ الجماعة ونمائها. وهذا كله على أن تبقى السلطة مدركة حدودها. وقصارى القول إن الجماعة لا تستمد من نفسها مبرّر وجودها القطعي. بل هي تستمده من مصلحة مكوّناتها، على أن يحسن فهم هذه المصلحة.

□ □ □

وقد فهم القارىء أن هذه الدوائر التي يستوي استقلالها وازدهارها غاية للنظام الديموقراطي إنما هي دائرة الحياة الخاصة. وليس مبدأ استقلالها أن يغيب عنها كل قانون. فالمجتمع الديموقراطي، شأنه في هذا شأن غيره من المجتمعات، تنشأ فيه تقاليد وأعراف ملزمة إلى هذا الحد أو ذاك، تنحو نحو تعزيز التشابه ما بين الوحدات ذات الوظيفة الواحدة. فضلاً عن ذلك لا يزال القانون الوضعي يمدّ إلى مزيد من النواحي سلطانه على حياة الجماعات الخاصة وعملها. فإن حقوق الأطفال، مثلاً، شأنها شأن حقوق النساء، تحمل على تدخل يزداد عمقاً كل يوم، من جانب التشريع الوضعي في حياة العائلة. على أن الاتجاه الرئيسي لدس الأنف هذا إنما هو إلى حفظ الفردية الحرة وإنمائها وإلى حمايتها من إساءات محتملة ترتكبها

السلطة القائمة في الجماعة الخاصة. فليس إلى تذليل الفوارق الفردية ولا إلى التعبئة ووضع اليد بالقوة ترمي القوانين التي تنظم الحياة الخاصة في المجتمع الديموقراطي ومعها التقاليد والعادات أيضاً، إلى مدى واسع. وإنما هي ترمي مبدئياً إلى الزيادة المطردة في الأهلية المقررة للأفراد ليبقى كل منهم حكماً في أمر انتمائه إلى الجماعات التي يولد فيها وتلك التي يتطوع لدخولها، فيقدر هو مدى هذا الانتماء وأسلوبه. وما يجنب هذا التنظيم للحياة الخاصة أن يغفل نهائياً عن هم التحرير الذي هو غايته إنما هو ـ فضلاً عن تصريح النص بهذه الغاية ـ الاعتراف بالحق العام في الاعتراض على القوانين وهو حق ملازم للاعتراف الصريح بسيادة الهيئة الاجتماعية على القانون.

هذا وتعتمد الديموقراطية في مساق جهد التجريد الذي تبذله إلى زج موجودات كثيرة في الدائرة الخاصة، بينها الأجساد. فالجسد، بما هو كائن عام أي بما هو تجسيد المواطن لا الفرد الحسي، يكون ملزماً بنوع من التحفظ. من ذلك أن الديموقراطي لا يطيق الزي الموحد إلاّ استثناءً. لا مراء في أن العسكريين لا يستغنون عن الزي الموحد في ظل الديموقراطية. ولكن الديموقراطية لا تخفي حرصها على تهميش المسلك العسكري بين ظهرانيها. فلا يشجع الجيش على تقديم نفسه على أنه قدوة تحتذى في تنظيم المجتمع الديموقراطي. وإنما الجيش مقبول بما هو آلة لا غنى عنها لشن الحرب أو لاتقائها. ولكنه يبقى، في زمن السلم، معزولاً إلى حد بعيد. وحين ننظر إلى الأمور من زاوية بعينها، يظهر الجيش وكأنه مصدر حرج أيديولوجي للنظام. وتقر له الديموقراطية، بسبب من وضعه الخاص، بالحق في استعراض نفسه. ولكنه إقرار البخيل. فيبرز الجيش للعيان في مشهد مادي، جسماني. وأما المواطنون الذين يطرحون أزياء اللباس غير المميّزة أو يعتمدون اللباس المخالف

للمألوف فإنهم، عوض أن يعبّروا بمظهرهم المادي عن اندماج معين في الجماعة، يرمون عادة إلى توكيد استعراضي للذات، فردي النزعة. والشيء نفسه يقال في أولئك الذين يعرضون أجسامهم بحكم المهنة. فإن الجسد ينبغي، في حالتهم، أن يكون حاملاً لفرادة ما. وهم، سواء أكانوا من الرياضيين أم من الممثلين أم من الراقصين... إلخ، قوم تجعل منهم أجسادهم كائنات خارجة عن سواد البشر، إذ هم أشد فرادة من غيرهم وأبعد ما يكون البعد عن الاستواء ذرات بين ذرات الجماعة. لا يكون الجسد إذن وسيطاً للكائن العام، أي للمواطن، إلاّ بمقدار ما يحيل نفسه غياباً وحياداً. أي أن على علاماته الفارقة أن تصبح، في الدائرة العامة، غير فارقة.

تزعم الديموقراطية لنفسها الرخصة بأن تزج، في الدائرة الخاصة، على غرار ما تفعله بالأجساد، سائر مميّزات الفرد الشخصية منها والعلائقية: من الانتماء العائلي إلى الصداقات إلى المنزلة الاقتصادية ـ الاجتماعية إلى وجوه الذوق الخاصة إلى الميول الجنسية... إلخ. ففي المطلق لا يكون لأي من عناصر هذا الركام الفريد أن يؤثر في وضع المواطنية: لا أن يزيد في واجبات المواطن وحقوقه، بما هو مواطن، ولا أن ينقص منها. وذلك أن المواطن يقف على طرفي نقيض و «الشخصين الكليين» اللذين رأيناهما يتجابهان في مكتب من مكاتب الإدارة اللبنانية. فحتى الحقوق التي يسع المواطن أن يطالب بها السلطة العامة، مرتباً إياها على منزلته الاجتماعية ـ المهنية، نراه لا يحوزها إلاّ بالرجوع إلى صفة المواطنية. إذ هذه الصفة هي الصفة القصوى التي تبيح للدولة الدخول إلى عالم الفرد الخاص، وتحدد في آن معاً مقدار هذه الإباحة. أي أن المواطنية، مع ما في الأمر من مفارقة، تؤسس المسؤولية العامة عن ممارسة الحقوق والواجبات الخاصة من غير أن تبطل الاختلاف العميق ما بين النطاقين.

وما يبقى، في دائرة العام من الكثرة الأصلية التي يتصف بها عالم الحياة الخاصة إنما هو الاعتراف بالطابع الجزئي والمنحاز (وتسويغ هذا الطابع) للتصور الذي يحاول كل طرف اجتماعي (فرداً كان أو مجموعاً) أن يسكب فيه المصلحة العامة. فليس مفروضاً في أي طرف أن يكون قابضاً على الحقيقة المطلقة. هذا المعنى للتعدد يؤكده الأصل الإنساني للنظام الديموقراطي. فبالنظر إلى المحدودية التي يتسم بها كل ما هو إنساني، يؤسس هذا الأصل حرية تعديل الأحكام المشكلة للنظام المذكور ويتيح ضبط تلك الحرية في آن. وهذا، في ما نحسب، هو المعنى الذي يحسن بنا أن نجعله لعبارة كتبها، كلود لوفور تقرر أن «الديموقراطية تتأسس وتبقى على انحلال المعالم الهادية إلى اليقين»(٧).

□ □ □

تاريخياً نعلم أن اسم «الديموقراطية الصورية» كان سلاحاً في أيدي المتحاملين على النظام الديموقراطي. كانوا يقولون إن مرادهم ديموقراطية حسية تحرر البشر من رقهم لوضع موسوم بميسم الاستغلال والبؤس. غير أنه كان يكفي أن يعترف للإنسان بالحق في حياة خاصة يكون تفتحه فيها غاية النظام الاجتماعي ومسوّغاً لوجود أشياء عدة بينها السلطة العامة حتى ينتبه إلى أن الديموقراطية لا يسعها أن تكون إلاّ صورية. فإن هذا هو الشرط لتمكنها من الاستواء حداً للسلطة التي يسع بعض البشر أن يخضع لها بعضهم الآخر. وإذ ترسم الأيديولوجية الديموقراطية خط فصل تتواجه على جانبيه الدائرتان العامة والخاصة، فهي تريد أن تستبعد إرساء سلطة على البشر وأن تؤسس سلطة على المواطنين تكون في خدمة البشر. فوق ذلك يفترض في هذه السلطة أن تصدر عن المواطنين أنفسهم

(٧) Lefort. Claude, **Essais sur le Politique**, (Seuil, Paris, 1986), P. 29.

ويفترض في خياراتها أن تتبع حصائل الصراع المنظم الذي يديرونه في ما بينهم. لا ريب أن حديث الديموقراطية الاجتماعية لا يصح أن يعد حديث خرافة. على أن حد هذه الديموقراطية يرسمه تنوع البشر الواقعي، وهو ما تزعم هذه الديموقراطية أنها تبتغي حمايته وهو ما تفسح الديموقراطية غير الموصوفة في المجال للتعبير عنه. فليس الإنسان الكلي هو من يزج ها هنا في النطاق العام وإنما يبقى هذا الأخير محفوظاً للمواطن. لا ريب أن هذا الذي نقوله ينطوي على نزوع إلى شيء من المثالية، ولكن هذه المثالية محدودة بمقدار تعمدنا أن نبقى على صعيد المثال.

في كل حال، نقع على مسألة الجسد - التي كرسنا لها القسم الأول من هذا التحليل - متصلة بتكون المثال الديموقراطي من أوله إلى آخره. وبقدر ما يزج الجسم في المشاهد التي تعرض شعائر التعبئة الجماعية، فيظل مضطلعاً بوظيفة الحامل والوسيط للولاء الطائفي، يبقى مساق التجريد الذي يرسي الديموقراطية غير مضمون المصير. وذاك أن التجريد، حين ينظر إليه من هذه الزاوية، يتبدى في صورة الخلوص من الجسدانية وأما الأجساد التي يديرها الشرع الإلهي ويوحدها فهي حمالة يقين مطلق، وجوباً، وهي غير مهيأة للمفاوضة إلاّ من قبيل المهارة التكتيكية. ولما كان إحقاق هذا النوع من اليقين ينزع، هو أيضاً، إلى أن يكون جسدياً ومطلقاً، فإن «القنابل البشرية» تمسي احتمالاً يلوح في أفق قريب. فوق ذلك بسع الشرع الإلهي - وهو يشبه في هذا شرائع بشرية تدانيه من حيث استغراقها من يأخذون بها - أن يتمثل في عالم البشر في أمة تامة ويسعه أن يتمثل في زعيم مقدس: والأولى، بطبيعتها، تستدعي الثاني. على أن هذا الزعيم لا يلبث أن تواجهه متطلبات الواقع الاجتماعي والسياسي ومتطلبات الطبيعة البشرية أيضاً فيأخذ في التنكر بانتظام لصورته. إذ ذاك لا يتراءى التغيير الذي يأخذ

مجراه عبر المؤسسات على أنه الرد الأقرب إلى مزاج الأمة. وإنما تكون الفتنة هي الرد الأقرب. فهذه أكثر انسجاماً وطبيعة الأمة الجسدية. لذا هي تتبع بسهولة غير مألوفة ما كان يظهر من طواعية يظللها ويغذيها السلطان الشخصي. وفي حالة الإسلام يتعزز هذا التخيير ما بين الخضوع والفتنة بالضعف الذي بقي عليه مثال المؤسسة وهو ضعف يعبر عنه، مثلاً، ما يشير إليه شاخت من فقدان لتصور «الشخص المعنوي»[٨].

□ □ □

هذا وبين النموذج اللبناني والنموذج الذي رسمناه بالخط العريض أعلاه فوارق مردها إلى التوازن الإسلامي المسيحي الذي تتسم به بنية لبنان المتعددة الطوائف وإلى التأثير الغربي العميق نسبياً في النخب وفي المؤسسات. على أن حدود هذه الفوارق تظهر عبر الاستمرار في افتراض نوع من المساواة الأساسية ما بين صفة المواطنية وأوصاف أخرى مختلفة. وقد شاهدنا المفاوضة ما بين الموظف والزبون وهي تؤول فوراً إلى نوع من المجابهة ما بين كلين شخصيين، وذلك عوض أن يبرز خط الفصل ما بين الخاص والعام ليتوزع حواليه ما يجوز إظهاره وما يجب إمساكه في نطاق العلاقة بين مواطنين. فالحال أن «الطائفي» ـ وهذا ما يشير إليه هابرماس، جيرمين[٩] ـ يرقى إلى عهد كان العام والخاص لا يزالان فيه متواصلين لا متواجهين. ذاك سبب العسر الذي تعانيه الدولة وهي

---

(٨) Schacht, Joseph, **Introduction au Droit musulman**, (Maisonneuve et Larose, Paris, 1983), P. 108.

(٩) Habermas, Jurgen, **L'Espace public**, (Payot, Paris, 1986), P. 29.

وراجع أيضاً في شأن «الطائفي»:

Freund, Julien, **l'Essence du politique**, (Sirey, Paris, 3ème éd. 1986), P. 305-310.

تجهد لضمان استقلال العام عبر توكيد استقلالها هي. ذاك أيضاً سبب ما أشرنا إليه من ضرورة لإعادة النظر في تصور «الفساد». لا بدع أن مضمون هذا التصور يتبع الصورة «الغالبة» التي يحملها كل منا عن نفسه وعن الغير وهو يتبع أيضاً، في بلد على شاكلة لبنان، موقع كل واحد من النزاع ما بين الانتماءات الجماعية. لا يمكن للمرء أن يتهم نفسه بخيانة الدولة إذا كان قد اختار سلفاً أن يرعى في مواجهة المصالح التي لهذه الأخيرة، مصالح طائفة دينية. هذا إن لم تستأثر برعايته مصالح العشيرة.

ولقد أثبتت هذه التشكيلات التقليدية التي ورثناها من عصور أخرى قدرة خارقة على البقاء برغم التغيير. فهي تنقل عدواها إلى البنى الجديدة وتتنكر في أزياء مبتكرة وإن كان هذا يضيمها قليلاً أو كثيراً. وأما الإسلام فإنه قسم العالم بالخط الفاصل ما بين الحرام والحلال وأشاح عن ذاك الفاصل ما بين الخاص والعام فبقي هذان اللفظان غريبين عن مصطلحه السياسي(١٠). وقد أقر الشرع الإلهي، دفعة، ما هو حرام وما هو حلال بخلاف الخاص والعام اللذين يكتفي القانون العلماني بإدارتهما مجتهداً في إصلاح التوازن بينهما وفي حل النزاعات متوسلاً إلى ذلك التسوية بعد التسوية.

ذاك هو الوجه الذي تتشابه به تعبئة الأجساد المتشبعة بالشرع وتعبئة

---

(١٠) لا نعثر على مصطلحي «الخاص» و «العام» بين مداخل الموسوعة الإسلامية:
L'Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition E.J. Brill (Leiden) et Maisonneuve et Larose (Paris), 6 volumes parus à partir de 1975.
وهما غائبان أيضاً عن مسرح الألفاظ العربية الملحق بكتاب برنارد لويس Lewis, Bernard, **Le Langage politique de l'Islam,** (Gallimard, Paris, 1988).
وعن ذلك الملحق أيضاً بكتاب جوزف شاخت، م. م.ز وتثبت المعجمات العربية القديمة (وبعض الحديثة أيضاً، وهي تنقل عن القديمة) المعاني اللغوية والمنطقية... إلخ لهذين اللفظين ولا تأتي على ذكر معنى سياسي أو فقهي لهما.

الطوائف المتوجسة مما يهددها والحريصة على سلامتها. فإن كلتا التعبئتين تحصل باسم قانون مطلق فلا يقبل تبديلاً ولا مزاحمة. وأما الديموقراطية فهي تقع، في نهاية عمل التجريد الذي تباشره، على مبدأ الحد وتتوصل منه إلى مبدأي التغيير والتداول. وتشع مقاومة الديموقراطية من هذين النوعين من «الهيئات» أو «الأجسام». ولا نرى الطوائف المسيحيّة الشرقية (وبخاصة ما كان منها في لبنان) أقل توجساً من الإسلامية حيال احتمال التوصل إلى إرساء ديموقراطية فعلية في المجتمع. فهذه الطوائف ترتجي من أسبقيتها إلى تقبل قيم الحداثة أن تسعفها في حفظ هويتها لا أن تيسر اندماجها. لذا تسير في اتجاه الديموقراطية مرحلة من الطريق تنتهي إلى حفظ مصالحها الاستراتيجية وأولها مصلحتها في البقاء. والأمر نفسه يقال في مذاهب الإسلام غير السني.

لا مراء في أن الإسلام قد عرف، شأنه في ذلك شأن المسيحية الغربية، طعم الهزيمة التاريخية. على أن البديل الذي أسفرت عنه هذه الهزيمة كان مستورداً أو نظر إليه على أنه كذلك فلم يتيسر له إلاّ اعتراف ضعيف الجذور بشرعيته. وكان على الدولة الحديثة أن تأتلف، في نهاية الأمر، ومكونات غربية، إلى هذا الحد أو ذاك، عن طبيعتها، وهو ائتلاف لم تنجح الدولة دائماً في التوصل إليه من غير صراعات دامية. هكذا بقيت معايير تكوين السلطة وممارستها مزدوجة. وهو ما يفسر أن طلب الديموقراطية كان ضعيفاً ولا يزال. هذا الطلب يصدر أولاً، عن العواقب السلبية التي يجرها النظام المتناقض القائم، على حقوق الأفراد والجماعات وأمنهم. وهو لا يتبع إلاّ تبعيّة ثانوية تحديث النخب الذي يبقى مشكلاً بدوره في الكثرة من الحالات. لذا لا يصحب طلب الديموقراطية إنتماء مستقر استقراراً كافياإلى قيم السلوك الديموقراطي وإلى التحولات

التي لا بد أن تفرضها القيم المذكورة في المواقف المتصلة بالحياة الخاصة وبالحياة العامة سواء بسواء.

نعلم أن الثورة الفرنسية داست على «الهيئات الوسيطة». وللمشروع الديموقراطي الذي ننتظر فيه هنا أن يفهم كلمة «هيئة» بالمعنيين: معنى الصورة الجسدية ومعنى الجماعة العضوية. فهل يفلح أولياء المشروع الديموقراطي، وهم يديرون دفته بين هذه الهيئات كلها، في أن يجنبوه عدوى العنف المقيم في كل الأجساد؟

[redacted]

الديموقراطية ليست الشورى

الخلط التعسفي بين مفهومين مختلفين

إبراهيم حيدر

كاتب من لبنان

تكتسي مسألة الشورى في الفكر العربي الإسلامي طابعاً استثنائياً، يعبّر عنه النقاش الدائر في أوساط الحركات والتيارات والاتجاهات المختلفة، إسلامية كانت أم غير ذلك. حيث تبرز من خلال النقاش إشكالية العلاقة بين الشورى ومفهوم الديموقراطية، في ظل واقع يعاني غياب الديموقراطية وانعدامها في الوعي، إضافة إلى افتقاد مؤسسات المجتمع المدني، وسيادة النسق الثقافي اللاعقلاني.

وعند الحديث عن الشورى والديموقراطية ومدى الملاءمة بينهما، تظهر نقاط الاختلاف والافتراق حول المسألتين، حيث يبدو أن مسألة الديموقراطية في الفكر الإسلامي هي موضع اختلاف، كذلك فإن التأويل المتعلق بمسألة الشورى هو أيضاً مصدر اختلاف، وذلك يعود إلى موقف كل من التيارات والفصائل الإسلامية، واجتهاداتها حول المسألة الديموقراطية.

على أن هذا النقاش لا يحتكم إلى منهجية حديثة، تضع المسألة وغيرها من المفاهيم على بساط البحث والتدقيق، كما لا يعبر ذلك عن انفتاح وممارسة ديموقراطية متجددة، حيث يتم تناول المسألة من خلال ما هو سائد، وكما هو مطروح منذ النشأة. فمسألة الشورى

وغيرها من المسائل في النص وفي التجربة التاريخية لا يمكن النظر إليها منفردة، إنما من خلال رؤية النسق الثقافي القائم وكيفية تناوله لهذه المسألة، وآلية المعرفة القائمْة وطبيعتها.

كيف يتعامل التيار الديني مع مسألة الديموقراطية؟ وكيف تقوم الشورى حسب منهجه ومفهومه؟ تبدو ممارسة هذا التيار كاختصاص أيديولوجي ـ سلطوي، حيث يدمج المعرفة بالدين، وبالتالي يسعى إلى توحيد الوظيفة الدينية ـ والوظيفة الثقافية. هذه العملية حدودها السيطرة والإخضاع، فيتم استظهار النص المقدس إلى ما لا نهاية، كمرجع وحيد لا معنى للتاريخ إلاّ بِهِ، ولا دلالة للعقل خارجه، فلا يتجدد العقل إلاّ من خلال النص، وحسب مشيئة صاحب التأويل. انطلاقاً من هذا الاختصاص ووظيفته يتم تناول مسألة الديموقراطية التي هي موضع اختلاف في عملية الاجتهاد القائمة. وقد يحلو للبعض التمييز بين موقف الإسلاميين من الديموقراطية وموقف الإسلام نفسه منها، حيث أن هذا التمييز يطال أو ينسحب على مختلف الموضوعات التي تشمل كل ما هو موضوع للاجتهاد، أي ما لم يكن مورداً للنص. على أن هذا الاختلاف في التعبير عن الموقف الإسلامي من مسألة الديموقراطية، لا يعني بالضرورة اتساع الإسلام لاختلاف وجهات النظر، ولا يشكل دليلاً أو تجسيداً لمعاني الديموقراطية وما تسعى إلى تحقيقه. هذا الاجتهاد في موقف الإسلاميين من الديموقراطية، إذا كان يرتكز على أصل قائم في المفهوم الإسلامي نفسه، وكيفية تناوله لهذه المسألة، إلاّ أنه كان يتم داخل الأيديولوجيا الدينية ذاتها، فيأخذ أشكالاً وانقسامات مذهبية مختلفة.

ويبدو أن الاتجاه الغالب للتيارات السياسية الإسلامية في الموقف من الديموقراطية يقوم على اعتبارها مصطلحاً غربياً، فيما هي تقوم في

مجتمع وثقافة يتناقضان مع الإسلام وثقافته. ويعود الأصل في هذا الموقف السلفي إلى الشيخ جمال الدين الأفغاني. على أن الديموقراطية بالنسبة للفقهاء، تكون مقبولة في حدود ما للشورى من إمكان دعوتها وتعويضها. وكذلك تكون الحرية بالنسبة للعدل على حد تعبير «الطهطاوي». هذا الموقف الإسلامي من الديموقراطية يكرّس غلبة الأرثوذكسية الإسلامية ويزيد من عوامل التحجر والتزمّت العقائدي. فالنظر إلى الشورى في الفكر الإسلامي، يضعها أمام إشكالية العلاقة مع المجتمع المدني المعاصر، والمسألة الديموقراطية، كما يفاقم علاقتها مع مشكلات الفرد وحريته في المجتمع العربي المعاصر، وفي مواجهة أنظمة الحكم المختلفة.

□ □ □

إن مفهوم الشورى على علاقة وثيقة مع مسائل الفقه الإسلامي السياسي التي كانت محمل اختلاف، والاختلاف هذا له مضمون اجتماعي أصلاً ولكنه لم يجد في مستوى الحركات الاجتماعية ما يستطيع فرضه كحرية اختلاف، فنقاط التعارض ليست مؤشراً على الحرية ما دامت محصلتها غلبة رأي سائد واحد، يكتسب شرعيته من نسبة الاختلاف ذاته، ليتحول إلى رأي مطلق. هكذا شرّع الفقهاء باسم الاختلاف ومرونة التأويل، لكل الأنظمة تقريباً، فوصل الأمر حد الخضوع لكل أنواع السلطات، وإلى حد تغيير آرائهم في المسألة الواحدة. كذلك في صياغة الفقه الإسلامي لمفهوم الشورى كمبدأ دستوري، إلاّ أن هذا المبدأ تقلّص وتبلور تاريخياً كمطلب اجتماعي ـ ديني، حيث تنحسر فيه حرية الفرد وإرادته، فيوضع الفرد في حقل طقسي أساسه هذا النسق الثقافي ـ اللاعقلاني الذي يعطى للفقيه صورة جوهرها القداسة؛ فيصبح

الدين عبره ضامناً للحقيقة التي يقولها، ويضيق المثال بين الإله والسلطان إلى حد التماثل بينهما. هذه الظاهرة لها مصدر ديني على علاقة بمسألة أصول الحكم، وربما كانت النظرية الإسلامية في الحكم أصلاً ملتبسة، حيث يعتبر «الجابري» أنه لا يوجد نظرية من هذا النوع، لأن الشرط الضروري لقيام نظرية إسلامية في الحكم غير متوفر. كما أنه لا يوجد نص في القرآن أو السنّة يشرع للمسألة السياسية، وبالتالي فإن فقدان الأحكام الدستورية، أتاح للتأويل فرص الاختلاف نحو بدائل يختار منها السلطان دائماً أنسبها لسلطته ولخضوع الناس له.

تقوم مسألة الشورى على آيات صريحة: ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾. (سورة الشورى: آية ٣٨). ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين﴾. (سورة آل عمران: آية ١٥٩).

في الآية الأولى: «أمرهم شورى بينهم»، يتشاورون في الأمور وينقادون للرأي الذي خرجوا به، حيث يقتصر وجود الشورى هنا على أولي الأمر. أما الآية الثانية فهي تأكيد على حكم الآية الأولى، فإذا صاروا في هذه الدرجة أصبحوا أهلاً للاستشارة في الأمور. وعلى أساس هذا النص وحضّه على الشورى، اعتبرت أنها من قواعد الشريعة في وجوب استشارة أهل العلم والدين. ولكن هاتين الآيتين لم يجر اعتمادهما أصلاً من قبل الخلفاء كما ورد في السيرة؛ ومن هنا يبدأ الاختلاف. فإذا كان الفقهاء مبدئياً يدعون إلى وجوب مشاورة الأمة، إلاّ أنهم اختلفوا في تقدير حدودها، كما اختلفوا في كيفية التزام الحاكم بما تنتهي إليه الشورى، «فمنهم

من رأى وجوب الأخذ به، ومنهم من رأى في ذلك استشارة يأخذ الحاكم منها ما يراه صالحاً». أيضاً كان هناك نقاط اختلاف على: من هم المرجع في الشورى؟ هل هم أهل الحل والعقد؟ وهؤلاء من يمثلون؟ هل هم رؤساء القبائل وأمراء الجند وممن دافع عن الإسلام وأبلى بلاءً حسناً؟ هل هم فئة خاصة تحظى بالشورى؟ أو ممن لهم سلطة العلم والفتوى. وربما يكونون من جميع الأصناف. وذلك مما يدل على عشوائية الشورى في تحديد مجالاتها، فتفتح على إمكان أن تكون الشورى في الأمر فقط، فيما يقتصر الأمر على مساءلة الحاكم من قبيل حُسن النية لا أكثر، حيث تبقى طاعة أولي الأمر واجبة من غير معصية. وهذه أيضاً محل اجتهاد وتأويل. ونستطيع أن نستشهد في كلامنا على ما اعتبره «الماوردي» من أن الشورى هي منهج للنظام السياسي، فيما الإمامة موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. فأهل الحل والعقد برأيه هم أهل الاختيار، وأن المجتمع السياسي فئتان: فئة مؤهلة للإمامة وأخرى للاختيار. هذا إذا لم ننسَ قول «ابن تيمية» «بأن السلطان هو ظل الله على الأرض». ذلك يطرح التساؤل حول اصالة الفكر الشوروي وموقعه في الفكر الإسلامي من مسألة الملكية وأنظمة الاستبداد.

□ □ □

كيف يُترجم مفهوم الشورى إسلامياً؟

إن الخروج عن طاعة أولي الأمر مسكون في «النصوص» بالخوف من الفتنة، على هذا الأساس، أي الخوف، يتم نعت كل المعارضات، على حد تعبير د. الطاهر لبيب. فالرأي المخالف كلما بدت امكانية انتشاره، كلما تمت مقاومته بوصفه عامل فتنة، لذلك يبرز موقف العلماء في تأييدهم للسلطان ومواجهتهم للحركات

الشعبية تحت شعار الخوف من الفتنة، وتفكك وحدة الأمة. هذه الترجمة تؤكدها طبيعة الدولة الإسلامية عبر التاريخ، فتحت يافطة الشورى يتراكم تاريخ طويل من الاستبداد والقتل حتى يومنا هذا، فيما تبدو المجتمعات الإسلامية، مجتمعات قبلية عشائرية ذات تقسيم وتركيب اجتماعي متخلف. لقد تناسب مفهوم الشورى مع هذا التركيب المجتمعي الإسلامي، ليبرز من خلاله استبداد متواصل تحت راية تطبيق الشورى، فكانت محصلة التاريخ الإسلامي بعيدة عن تناول وحمل مطلب الحرية، لا في فكره ولا في ممارساته. من هنا التأكيد مع د .«الطاهر لبيب»، إنه يصعب الاجتهاد بالقول في أن الديموقراطية والمشروع المدني الديموقراطي، يمكن أن يجدا جذوراً لهما أو سنداً عبر القرون الإسلامية من رؤى الفقهاء ومن أحكامهم الشرعية والسلطانية. والشورى يمكن وضعها أيضاً في هذه الخانة. فالمبدأ الشوروري في النصوص تحول إلى خطاب استبدادي، وأضحت مسألة الحرية غير موجودة في مصنفات الفقهاء، حيث بقيت كمبادرة في حدود ملابسات النهي عن المنكر، وإلاّ كيف نبرر قيام حركات اجتماعية ـ سياسية ـ دينية ذات طابع شعبي كالخوارج والقرامطة ترفع شعار الرفض للسلطة السياسية القائمة في ظل الدولة الإسلامية.

لكن مفهوم الشورى يختلف من تأويل إلى آخر، فيرى السيد «محمد حسن الأمين» أن إقامة السلطة في الإسلام وضمن المجتمع الإسلامي هي من أبرز موارد تطبيق نظام الشورى الملزم بموجب النص القرآني نفسه. ويستطرد بأنه إذا اعترض البعض بأن الشورى هنا لا تشبه العملية الديموقراطية، لأن الشورى هنا هي المقتصرة على أولي الأمر، أي أنها مختلفة عن الانتخابات العامة التي يستوجبها مفهوم الديموقراطية، حيث إن الشورى تختص بأهل الحل والعقد، فإن السؤال المطروح هو من الذي يأتي بهؤلاء إلى

موقع القرار؟ أليس أهل الحل والعقد هم السلطة الاستشارية التي تأتي بالسلطة الاجرائية على حد تعبير السيد الأمين. إن هذا الموقف لا يميز بين ظاهرة الديموقراطية وتلازمها مع المجتمع المدني، وبين مفهوم الشورى الذي هو نفسه موضع اختلاف، حيث أكدت التجربة التاريخية فشل مساواة الديموقراطية بالشورى لاختلاف تكوّن المفهومين وطبيعة وظيفة كل منهما.

□ □ □

إذا كان التيار السلفي بالإجمال ضد الديموقراطية في المضمون، فإن السلفية النهضوية في القرن التاسع عشر لم تعاد الديموقراطية بشكل مطلق، بل حاولت التوفيق بين هذا اللفظ وما هو موجود في التراث الإسلامي، ففضلت ترجمتها إلى مصطلح الشورى، لكن إشكالية عصر النهضة بدت إشكالية مضاعفة لأنها كانت على تماس مباشر مع العلم الأوروبي ومبهورة به في آن، بدون أن تدرك تماماً الأسباب التي انتجت الثورة العلمية والفكرية الحديثة. فحاول هذا «التيار التوفيقي» التوفيق بين العلم والدين متجاوزاً الشروط التي جعلت تقدم المعرفة والمدنية الأوروبية قائمة على حساب الدين نفسه، حيث يعتبر «الطهطاوي» «أن المعرفة الأوروبية التي يظهر أنها أجنبية هي علوم إسلامية»، لكن الوعي العلمي لا يمكن أن يكون نفسه الوعي الديني والعكس بالعكس، كما لا يمكن أن يكونا متداخلين، لأن لكل منهما شروطاً ووظائف مختلفة.

يظهر موقف «خير الدين التونسي» ملتبساً تجاه الديموقراطية، فهو يعرض للشورى ويؤكد إلزاميتها على الحاكم والرعية، وبالتالي فإن أهل الحل والعقد بنظره كالنواب المنتخبين، فالشرعية ليست قاصرة عن استيعاب مشاكل الدولة. لقد حاول خير الدين الاستناد إلى الشريعة والتراث في تحليل موقفه من الغرب والعلاقة معه، فلا صلاح مع الاستبداد، ولا فساد مع الشورى. أما «رفاعة

الطهطاوي» فقد ساوى بين الشورى والديموقراطية معتبراً أن مجلس النواب هو نفسه مجلس الشورى الإسلامي، فيما أيّد في الوقت نفسه الملكية الدستورية المقيدة كشكل للحكم. كذلك فإن «جمال الدين الأفغاني» لا يفرّق بين الشورى والديموقراطية، داعياً إلى سيادة الأمة على التشريعات القانونية، وإلى انتخاب مجلس نيابي إسلامي، وجعل ولاية الحاكم اختيارية، وكان «الكواكبي» يوحّد بين الشورى والديموقراطية. ويمكن بهذا الصدد أن نميّز موقف الشيخ «محمد عبده»، الذي شكّل شروعه الإصلاحي في التربية والتعليم الخلية التي تجمعت حولها اتجاهات متضاربة. فقد رأى أنه لا يجب تطبيق الديموقراطية، إلاّ بعد أن ينتشر العلم الصحيح وتتم التربية السليمة، موضحاً أن الشورى الإسلامية هي الديموقراطية الغربية، بغض النظر عن نسبية القوانين واختلافها حسب أحوال البلاد. وإن الشرع لم يضع أطراً معينة للشورى. كما يستخدم «عبده» مصطلح الشورى للحديث عن الديموقراطية. إن الشورى بنظره تعني غياب الاستبداد المطلق، فيما هي مفتوحة على إمكان وجود نوع من الاستبداد المقيّد، مع ضرورة وجود حاكم مستبد عادل، على أن ذلك لا يتعارض بنظره مع الشورى التي هي بهذا المعنى تعني «مناصحة الأمراء»، والذي ينهض بالشرق هو «الحاكم المستبد العادل». ومن خلال محمد عبده يبرز موقف «رشيد رضا» السلفي، الذي يذهب بعيداً في القول بأن الشورى هي الأصل، فيما الديموقراطية طبّقت مبادىء الشورى، حيث يدلّل على أسبقية الشورى في تحقيق الديموقراطية. فالمنهج الشوروري بنظره يعني المساواة بين أفراد الأمة وانعدام الفروقات حتى بين الخليفة وأدنى رجل من الشعب، لا بديل عن الشورى والالتزام بها حتى ولو كانت خاطئة. وفي عملية تطبيقها يرى أنه لا يوجد أطر ثابتة للشورى لأن القرآن لم يضع حدوداً لذلك، كما أن الرسول لم

يبيّن لها أشكالاً معينة ولا حدوداً ثابتة. وهذا إذا لم نتجاوز موقف «سيد قطب» الذي يرفض الديموقراطية ومختلف المصطلحات التي أطلقتها «جاهلية» القرن العشرين.

إذن، التيار التوفيقي لم يستطع التعبير عن الشورى بمضمون مختلف، فكان مفهوم الشورى لديه يصب في خانة تكوّن التيارات السلفية المعادية للديموقراطية بشكل كامل، وذلك عائد أيضاً إلى أن الشورى في الفقه السياسي الإسلامي غير ملزمة، وهي خاصة بأهل الحل والعقد، فكان مفهوم الشورى الفقهي يبعث ويحرّك نقاط الاختلاف بشكل دائم. لقد كانت نظرة التيار التوفيقي نظرة ملتبسة لا متجانسة، جمعت بين العلم والإيمان عبر رؤية تقنيّة مبسّطة، فوحّدت منهجين مختلفين لكل منهما وظيفة مختلفة. إن مساهمات دعاة الاصلاح على أهميتها قد كشفت الوهم الأيديولوجي المضاعف، حين اعتقدوا أن الدين يجدد ذاته، وأنه عبر تطوير المفاهيم الدينية كالشورى وغيرها يمكن أن يحدث تحويل في المجتمع، بذلك كانوا يمارسون منطقاً مقلوباً. هذا فيما موقف السلفية المعاصرة والجماعات الإسلامية من قضية الشورى هو امتداد لموقف رواد النهضة من هذه المسألة وترجمة له في النهاية، حيث يتم معاداة الديموقراطية تحت تبرير أنها تقليد للغرب، وإذا طالبت هذه الحركات بتطبيق الديموقراطية، فإنها تكون وسيلة للوصول إلى السلطة وممارسة قوانين الشريعة ضاربة بعرض الحائط كل المحاولة والتجربة، فالاحتكام للديموقراطية عندها، هو وسيلة فقط للسيطرة وليست قيمة في ذاتها أبداً، وتجربة الجزائر قبل فرض حال الطوارىء خير دليل على ذلك، بإعلان الجبهة الإسلامية للإنقاذ عن احتكامها للديموقراطية إلى حين الوصول والسيطرة على السلطة، بعد ذلك تأتي قوانين الشريعة، ولكل حادث حديث.

□ □ □

إن الديموقراطية هي ظاهرة حديثة، لا تمت بصلة إلى الأشكال السابقة التي قد يطلق عليها البعض الديموقراطية عن خطأ، حسب تعبير د. سمير أمين. فالشورى في المجتمعات العربية الإسلامية التقليدية ليست مرادفاً للديموقراطية، لأن الشورى هي مقيدة مسبقاً، ولا تختلف عن ممارسات أخرى مماثلة وجدت في مجتمعات سابقة على الرأسمالية، وما قبل فكر عصر التنوير الأوروبي. كما يبدو أن مسألة الشورى مقيّدة أصلاً بأحكام الأيديولوجيا الدينية السائدة، وهي تنخرط في إطار مجتمع لم يدرك بعد إمكانية الفصل بين الدين والدولة، وبالتالي تقوم الشورى على مبدأ استبعاد ونفي الإبداع الفردي والمجتمعي؛ وهو المبدأ الذي لا توجد ديموقراطية من دونه.

لقد عرفت الشورى حدوداً عديدة، تتعلق بصفات الذين لهم الحق بالجلوس في مجالس الشورى، ومن هم المستبعدون عنه، وما هي قوة قرارات هذه المجالس، وإذا كانت الحركة السلفية المعاصرة تدعو للعودة إلى الأصول لمواجهة تحديات العصر، وحين ترى هذه الحركة أن الشورى هي الشكل المطلوب لنظام ديموقراطي، مؤكدة أن النظام الإسلامي في العصور القديمة قد عرف تعدد الآراء. فإننا نرى أن الشورى التي يتحدثون عنها وذلك التعدد في الآراء، قد دارا في فلك فكر هيمنت عليه الأيديولوجيا الدينية، هذا فيما تعددت المصالح الاجتماعية دافعة الاختلاف كي يأخذ أشكالاً وآراء مذهبية، دون أن يطلق حرية الإبداع ومبادرات الأفراد.

هل تعني الشورى حرية الرأي؟ لا يمكن تبيان ذلك مما تقدم، فلا علاقة لمسألة الشورى بالحرية، والتجربة التاريخية الإسلامية بيّنت أن الدولة الإسلامية مارست الاستبداد بالاستناد إلى مبدأ الشورى. أليس في مفهوم الشورى نفسه شكل من الاستبداد؟ إن استشار فئة

من البشر بمقدرات الجميع، ومصادرة حرية الأفراد وضرب مصالحهم دليل على ناحية الاستبداد، فالحاكم كان يقيّد الشورى متى أراد، ومتى ناسب ذلك مصالحه التي هي فوق الجميع.

لا يمكن قيام الدولة والمجتمع الديموقراطي في ظل ما تطرحه الحركات الإسلامية المعاصرة، ولا يؤدي ذلك إلى العدل والتكافؤ وحرية الاختيار، فالحركات الإسلامية تعادي الديموقراطية، وتحاول فرض تفسيرها الخاص لمختلف المسائل، وصيغة الديموقراطية عندها هي مجرد وسيلة للوصول إلى السلطة من أجل تطبيق الشريعة، هذا إذا اعترفت بوجود الديموقراطية أصلاً. هذه الأيديولوجيا الدينية مستبدة، تصوغ جملة محرمات ومحللات، تولي الاهتمام كله بالمقدس، فيصبح التعرف على المقدس هو العلم الوحيد، هذه الأيديولوجيا مرتبطة بمفهوم الوظيفة الأيديولوجية السياسية التي غايتها التثبيت واستقرار الحال. لكن سطوة تأويل المقدس لن تستمر إلى ما لا نهاية، لا بد أن تهتز لأنها لا تنبثق عن جوهر النص إنما يُنتجها صانع التأويل الذي هو علاقة دنيوية.

إن الديموقراطية تسعى لتحويل الحرية إلى نظام حياة، وذلك ما لا تستطيعه الشورى، وذلك لا يتم إلاّ في مجتمع مدني قائم على الديموقراطية نفسها، فلم يعد مقبولاً استبدال الديموقراطية بمصطلحات هي بعيدة عنها بل مناقضة لها، كما لم يعد مقبولاً تأجيلها تحت شعارات: عدم نضج الشعب، التحرر من الاستعمار، الاستقلال والتنمية، أو لطلب حرية أوسع. لم يعد ممكناً اقناع الأفراد بأن لفظة الديموقراطية هي نفسها لفظة الشورى، كما يجري في العديد من الأقطار العربية والإسلامية، ولا كلمة العدل مكان الحرية الديموقراطية.

الديموقراطية ليست هي الشورى، لأنها ظاهرة مختلفة مرتبطة

بالمجتمع المدني، فصياغة مطلب الحرية كقيمة مطلقة يتطلب وعياً مختلفاً، والديموقراطية بهذا الخصوص تحتاج إلى تأسيس متجدد في الوعي العربي المعاصر، كما يحتاج التراث إلى من يقرأه بمنهجية حديثة. يجب أن يكون العقل هو الحاكم، بإفساح المجال أمامه لقراءة النص بعيداً عن سلطة التأويل المشرّعة للمحللات والمحرمات. فالديموقراطية تكون غاية في ذاتها وليس وسيلة، هذا هو المطلوب؛ تكون قيمة في ذاتها أو لا تكون.

[redacted]

ديموقراطية الظلام

عن مواقف العلمانيين من التيار الإسلامي

صالحي عبد الرازق

كاتب من المغرب

الديموقراطية مصطلح غمر الأفواه وملأ الفضاء، وطالما تباهى به الكثيرون، وطاف طيفه بالعديد من الهجد والنوام والمتقاعسين. واستعملته طائفة في وجه نقيضتها واتهمتها بخرقه وتعدي حدوده وأحكامه، من مثل ما فعل العلمانيون في صراعهم مع الإسلاميين، وأنا أقف عند ديموقراطية التيار الأول في تعامله مع التيار الثاني، وهنا لا بد لي من أن أتناول الموضوع في زاويتين اثنتين: الأولى تتصل بالأنظمة الحاكمة وأشكال السلطة/ الحكم في وطننا العربي، والثانية تتصل ببعض مقولات مفكري العلمانية في وطننا العربي أيضاً.

□ □ □

لكي يقاس نظام ما ديموقراطياً لا بد من مراقبة سلوكه الرسمي تجاه مبادىء حقوق الإنسان التي يهمنا منها الحقوق السياسية والمدنية كما جاءت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بتاريخ ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨ وهي تشمل: حق الحياة ـ وحق الحرية والأمن ـ وحرية التفكير والتعبير وتبادل الرأي والأفكار ـ وحق التنقل من بلد إلى آخر ـ وحق طلب اللجوء إلى دولة أخرى هرباً من الاضطهاد ـ وحرية العقيدة والاجتماع ـ والحكم الذاتي ـ

والحق في الجنسية ـ والحق في عدم الاعتقال التعسفي أو التدخل في شؤون الأفراد الخاصة والعائلية ـ ومنع العبودية والتعذيب الجسدي والمعنوي... إلخ.

فإذا بحثنا عن هذه الحقوق عند أنظمتنا العربية في سياق تعاملها مع التيار الإسلامي، لا نجدها في أرض الواقع إلاّ نادراً. بل إن بعض الدول العربية ـ كالمغرب ـ رفضت المصادقة على البروتوكول الاختياري الأول المتصل بالحقوق المدنية والسياسية الذي 'يسمح لكل مواطن بأن يقدم شكوى ضد انتهاك حقوقه إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، بدعوى أن هذه القوانين ليست سوى توصيات يؤخذ بها أو لا يؤخذ. فتحت ستار شعارات المصلحة العامة والنزاهة والحقوق الديموقراطية عمل العديد من الأنظمة على تحقيق المصلحة الخاصة والجثوم على صدور الشعوب العربية المسلمة. ذلك أنها في الوقت الذي دعت فيه إلى المساواة وحرية التعبير والانتماء، واختيار الشعب ممثليه في المؤسسة التشريعية واحترام هذا الاختيار لأن الديموقراطية في شكل من أشكالها تعني حكم الشعب للشعب، نراها تبيّن عن وجهها الحقيقي وزيف ما تسميه ديموقراطيتها عندما تجد من ينافسها على الريادة والسلطة، ويناقضها فكراً وفهماً ونهجاً، فتضيق به ذرعاً وتلجأ إلى حظره ومنعه من شرعية لا تملك مشروعية احتكارها، وتحرمه حق مواجهة الشعب وترك الحكم عليه له وحده باعتباره قاعدة كل ديموقراطية. وليكن البقاء للأصلح أم أن أنظمتنا العلمانية لا تثق بمنهج علمنتها!

حتى إذا ما قَبِلَ أحد هذه الأنظمة أن يخاطر بديموقراطيته وسمح للجماعات الإسلامية بالمشاركة في تمثيل الشعب رأيت منه عجباً، فإن اختار الشعب المؤسسة العلمانية الرسمية فأهلاً وسهلاً، طبول هنا وطبول هناك.. هذا هو الحكم الديموقراطي، ألم يخترنا

الشعب؟ إذن الحكم شعبي ولا سلطة فوق سلطة الشعب. لكن إذا وقع ما لم يكن في الحسبان وانتصر الإسلاميون بالأغلبية ترى الأبواق الرسمية العلمانية وتلك التي تحس بفقد امتيازاتها السابقة اللاقانونية في حكم قانون الله، تجلجل وتدوي وتشجب وتشكك، فلا أهلاً ولا سهلاً، بل رصاص هنا، وسياط هناك، وترى الديموقراطيين المزيفين يستغلون بقاءهم على دواليب السلطة في البلاد، فَيَغلون على سلطة الشعب، ويكبحون اختيار الأمة مُدّعين أن الديموقراطية مهددة وأن الخصم المنتصر ذو أفكار رجعية وانتحارية، فكأنهم أوصياء على الشعوب، والممثلون للديموقراطية دون غيرهم والحماة لها.

فعن أي ديموقراطية يتحدثون؟

نضرب لذلك مثلاً الجزائر. لما فازت الجبهة الإسلامية للإنقاذ على جبهة الحزب الوحيد (الجيش الجزائري) الذي ظل يحكم الجزائر من وراء الحجرات الأيديولوجية العلمانية، وقع المنتظر من دعاة الديموقراطية، فألغيت الانتخابات بإيعاز من نعرفهم جميعاً، وصودرت إرادة الأغلبية الجزائرية حتى إذا سيق محمد بوضياف لإحكام «اللعبة السياسية» ـ كما سماها هو نفسه ـ خاطب الشعب بعد أدائه اليمين كرئيس للمجلس الأعلى للدولة، فأكد على ضرورة احترام مؤسسات الدولة من قبل الجميع، وأن الديموقراطية تعني دولة القانون التي يسود فيها العدل والحق والمساواة بين الناس، ولا تعني الفوضى وإهانة مؤسسات الدولة، فعن أي ديموقراطية وأي قانون كان يتحدث بوضياف؟ خصوصاً أننا نعلم أن الديموقراطية هي جعل الأكثرية صاحبة الصلاحية في نقض الأمور وإبرامها.

هذا في دولة سمحت ـ سابقاً ـ للإسلاميين بالمشاركة السياسية والخطاب العلني إلى الجمهور، فما بالك بدول رفضت هذا الحق

وحرمت منه عديداً من الأحزاب الدينية من دون أي سبب أو قاعدة قانونية مقنعة، في وقت أهدته إلى جهات يسارية ماركسية أعلنت حربها ضد كل الأشكال الدينية والطقوس المخدرة ـ بزعمها ـ والمعيقة للحركة والتقدم إلى الإمام، كما سمحت لنفسها باحتكار الإعلام المحلي وآلياته التي هي ملك للشعب قبل أن تكون ملكاً للدولة، وسخرتها في الهجوم على الإسلاميين شرقاً وغرباً دون أن تتيح لهم فرصة مخاطبة الأمة والدفاع عن أنفسهم وقضيتهم، فقذفتهم بتهمة الإرهاب والعنف في حين مارست هي نفسها كل أشكال العنف الجائز بزعمهم للحفاظ على أمن غير موجود أصلاً، وعلى وحدة للدولة فُقِدَتْ داخلياً وخارجياً، بل عمد العديد من الأنظمة إلى مصادرة الحريات والحكم على أفراد القيادات الإسلامية دون أي محاكمة أو أي إشعار قانوني مكتوب أو شفوي، كما فعلت إحدى وزارات التعليم العالي في تونس عندما أصدرت مرسوماً تحت رقم ١٠٨ يمنع ارتداء الحجاب في المدارس والمعاهد قبل أن يعدل ويخص به المدرسات دون التلميذات. هذا إضافة إلى الاعتقالات التعسفية والخطف اللادستوري واللاشرعي، يدلنا على ذلك ما جاء في بيان منظمة العفو الدولية الذي قدم إلى هيئة الأمم المتحدة مؤخراً.

هل كان المفكرون والعلمانيون، والمدافعون عن العلمانية موضوعيين وديموقراطيين ومقتنعين بمستقبل ما يدافعون عنه؟

لقد رمى العلمانيون الإسلاميين بالعديد من التهم منها: أنها جماعات تمثل خطراً على الديموقراطية، يتعصبون لأفكارهم، ويخلطون بين المقدس وبين المدنس ويجهلون علاقة التوازي بين الديني والتاريخي، ويغفلون الخلفية التاريخية والزمنية عندما يطالبون بتطبيق الشريعة الإسلامية، فيحملون لذلك لواء الظلامية والرجعية

والجهل في مقابل التنويرية والتقدمية والعقل. بل إنهم عاجزون عن تقديم برامج سياسية، ولا يحسنون إلاّ التكفير والتجهيل، وسفك الدماء، وهدفهم السلطة والحكم لا الشريعة والدين.

□ □ □

الحقيقة إن العلمانيين في رميهم الإسلاميين بالسعي وراء السلطة والحكم يبيّتون عن لا ديموقراطية فكرهم لأن الأحزاب العلمانية تهدف هي الأخرى إلى السلطة الحالية والأبدية من أجل تمرير مشروعها الفكري/ السياسي، فهل يصح لنا أن نقول لهم أنتم معاشر العلمانيين لا تسعون إلاّ إلى السلطة تحت غطاء خدمة الشعب، بدليل أن جل الأحزاب العلمانية المشاركة في الانتخابات في البلدان العربية - دون أدنى شك - تعمل كل ما في وسعها للتمويه على الجماهير الشعبية والضغط عليها معنوياً ومادياً بوعود فارغة وشعارات رخيصة لم تنل منها الأمة العربية إلاّ الأزمات الاقتصادية المتتالية وكثرة الديون الخارجية وتدهور الأحوال الاجتماعية وتفاقم الفقر، وتكاثر نسبة البطالة في صفوف الشباب العربي المثقف، والضعف والوهن أمام الحملات العسكرية والتطهير العرقي ضد أمتنا الإسلامية والعربية، وأمام قرارات الإهانة والاحتقار التي يفرضها علينا ما يسمونه بالنظام العالمي الجديد. وأصبحت حكوماتنا تنفق الأموال الطائلة في كماليات لا يستفيد منها الشعب وأهل البلد. فهل تأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم! تحللون الرغبة في الحكم لأنفسكم وتُحرّمونها على غيركم. ثم ما العيب في طلب السلطة والحكم والرغبة فيه من أجل نشر أفكار للشعب وحده الحق في رفضها أو قبولها؟ لأن الدين من غير سلطة، فلسفة محض كما قال أحد المفكرين: اقرأوا تاريخ العرب والمسلمين أيها العلمانيون. إن التاريخ الإسلامي القديم يدل على أن الدعوة الإسلامية بعد قيامها في صدور الناس، بحثت لنفسها عن

إطار سلطوي يمكنها من الحفاظ على الدعوة وحمايتها، كما يمكنها من تطبيق مبادئها وجعلها محترمة من طرف الجميع. وإلاّ ما قيمة فرض الجزية ـ مثلاً ـ على غير المسلمين من دون سلطة تعمل على تطبيقها؟ أم إن من فرضت عليهم الجزية احترموا روحانية الإسلام فأعطوها عن طيب خاطر! ربما! أليس كذلك سادتي العلمانيين، ولو كان بإمكاننا لاستدعينا بعض هؤلاء ليحدثونا عن روحانية الإسلام في قضية الجزية واحترامهم لها.

ثم ماذا ستقولون في حديث «عبد العصا» الذي جرى بين علي بين أبي طالب وبين العباس بن عبد المطلب؟

أما اتهام الإسلاميين بالدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية دون مراعاة الظرف الزمني والشرط التاريخي كما يقول فرج فودة:

«لكنهم جميعاً متفقون على أن نقطة البدء بالحل تكمن في التطبيق الفوري للشريعة الإسلامية، وأصحاب وجهة النظر هذه يطرحون خلف ظهورهم خلافهم حول رأيهم في المجتمع الحالي، ويستقرون عند التمسك بدعوة تطبيق الشريعة مؤكدين أن هذا التطبيق (الفوري) سوف يتبعه صلاح (فوري) للمجتمع، وحل (فوري) لمشاكله»[1]. بل إن الإسلاميين غير مستعدين للتنازل عن هذا المبدأ القائم على منافاة واقع الحياة العربية ومستقى من كتب قديمة ليست من سجايانا[2]. وهم بذلك يعتقدون بـ «إمكانية استمداد النور من الظلام وأن التقدم والرقي يمكن أن يستمر في سياسات اجتماعية وثقافية قوامها التجهيل والتفاخر بالتخلف الاجتماعي»[3]. كما أنهم ينسون

---

(١) **الحقيقة الغائبة**، فرج فودة. ص ١٢.

(٢) مجلة «**الناقد**»، ع ٦٤ ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٣. ص ١٥. مقالة عزيز العظمة «قميص عثمان وشعرة معاوية».

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

أن عصر النبي «انغلق بانغلاق الوحي واكتمال النص، وحياة النبي كانت حياة رسالة حينما اكتملت الرسالة اكتملت حياة الرسول.. إن انغلاق تلك المرحلة هو انغلاق لمرحلة تطابق الوحي مع التاريخ. إنغلاق سيتخذ صيغة أبدية على اعتبار أن الرسول هو آخر الأنبياء والقرآن هو آخر الكتب السماوية. فلا مجال إذن لانتظار صحوة دينية جديدة تتم فيها إعادة التوازن إلى هذه الثنائية لقد انتهى زمن التطابق زمن التجاوب بموت النبي وابتدأت علامات اللاتطابق اللاتوازن»(٤). بل إن الدعوة إلى النموذج المثال (إسلام عهد النبوة) مجرد «جواب خادع ومضلل لا يستحق حتى نعت، الأسطوري (بالمعنى الانتروبولوجي والعذب للكلمة»(٥).

أما هذا الاتهام فيقتضي منا وقفة متأنية عنده حتى نكون على بيّنة من أمره.

لعل المتمعن في هذه الآراء التي يدعي أصحابها النزاهة والعقلانية، يلاحظ تسرعها في إصدار بعض الإدعاءات. فلم ولن تزعم أية جماعة إسلامية أن تطبيق الشريعة الإسلامية فوري، جملة وتفصيلاً، ونتائجه مثله فورية، إذ كيف يعقل أن يبدد نظام جديد تبعات وتراكمات أخطاء وأزمات خلفها نظام سابق (علماني) بين يوم وليلة! ومن يقول هذا أو يدعي. أن قوماً غيره قالوه إنما يفتري ويختلق.

أما من زعم لا تطابق الشريعة (القديم) والواقع المعاش (الجديد والمعاصر) إنما يقصد إلى توهيم الجمهور ومغالطته، لأن تطبيق

(٤) مجلة «الوحدة» ع ٩٦ ـ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢ ـ ص ٣٥. مقالة الزاهي نور الدين «ملاحظات تأسيسية بصدد تناول ظاهرة الإسلاميين».

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤. مقالة محمد أركون «الحركات الإسلاموية (قراءة أولية)».

الشريعة الإسلامية هو في عمقه ليس خلع الماضي على حاضر وكأننا بصدد تغيير الثياب، وإنما هو الحفاظ على الثوابت والاجتهاد في المستجدات والبحث في المجهول (المستقبل) بما يوافق روح الشريعة ولا يناقضها، وإن ناقض بعض اجتهادات السلف، لأن الأهم هو عدم ضرب القرآن والسنّة بعرض الحائط وعدم مناقضة مقاصد الشريعة، وليس كما يريد العلمانيون أن يرسخوه في أذهان الناس بما يفهم منه أن الإسلاميين سيتجاهلون الحياة المعاصرة والمستقبلية ويتكئون على ما جاء عن السلف الصالح. وإن لنا في سيرة العالم والفقيه إدريس الشافعي مثلاً حياً على الاجتهاد المرن المواكب للمكان والزمان، دون أن يوجد خلاف بينه وبين ما شرع الله.

والعلمانيون بهذه المغالطة ينفون عن الإسلاميين العقل[٦] ويزعمون أنهم ضده. ولست أدري ماذا يقصدون بالعقل! أهو التحلل من مبادىء شريعتنا؟ أم هو التقدم العلمي والتكنولوجي الذي مكن أعداءنا من التفوق علينا؟ فإن كان العقل هو التحلل من الدين والفوضوية بمفهوم راغون أي رفض كل أشكال السلطة والانطلاق في فوضى منظمة[٧] فإن الإسلاميين يرفضون هذا العقل، وإن كان الثاني فليس لهم (أي الإسلاميين) إلاّ أن يدعوا إليه ويعملوا في إطاره ما لم يتعارض مع روح الشريعة الإسلامية.

فالحقيقة أن العلمانيين يريدون أن يفهمونا أن الإسلاميين ضد كل ما هو حاصل في واقعنا من تقدم علمي وفكري، وهذه مغالطة وطمس للحق.

(٦) **الخطاب الديني، رؤية نقدية**، لنصر حامد أبو زيد، ص ٣٩.
(٧) أنظر «**العلم الثقافي**»، العدد ٧/٧٥١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١، ص: ٨ ضمن جريدة «العلم» المغربية.

ثم إن هناك نقطة حساسة في هذه التهمة تقوم دليلاً وبيّنة على قصور استخدام العقل عند هؤلاء العلمانيين، وتتصل بعلاقة الفكر بالعمل الفردي والجمعي. فمعلوم لدى القارىء أن حامل الفكر الليبيرالي يمارس السياسة بشكل ليبيرالي وهكذا مع الماركسي وغيره. فلا بد إذن من أن يبرز الفكر المعتنق والراسخ في العقول في السلوك الفردي أو الجمعي سواء في السياسة أو غيرها من الميادين. فكيف يصح لنا أن نطالب الحامل للفكر الإسلامي أن يمارس سلوكه خارج هذا الإطار، وندعوه إلى الفصل بين الفكر وبين السلوك، فهل الفكر الفردي فكران. ما هذا؟ أفلا تعقلون! تحرمون عليهم ما تحللونه لأنفسكم ثم ترمونهم بالرجعية والجهل!

□ □ □

إن الذين يدعون إلى الفصل بين الدين والدولة (السياسة) باعتباره الوسيلة الوحيدة إلى الالتحاق بركب الحضارة كما فعل الغرب بالمسيحية هم مخطئون، لماذا؟ أولاً لأن المسيحية ليست هي الإسلام، فالأولى تقوم على الروحانية فقط وباطلة، وما كان باطلاً لا يمكن أن يسود أو يغلب. والثاني حق لا جدال فيه يجمع بين الروحانية وبين منهاج واضح يحدد المعالم الكبرى لعلاقات البشر فيما بينهم داخل الملة أو خارجها. ثانياً إن العلمانيين يريدون منا أن نكون غربيين غير أنفسنا فنتنازل عن هويتنا الإسلامية التي تعوقنا ـ بزعمهم ـ عن الارتقاء والتقدم، لكنهم ينسون أن الغرب عندما طالب النهضة واستفاد مما كانت عليه العلوم العربية والإسلامية من تقدم وتطور، لم يحتج إلى أن يترك هويته كما لم يستعر هوية من هم متقدمون عليه، بل عَلِقَ بما ينفعه في النهوض وخلف غيره وراء ظهره.

وهم أيضاً عندما يدعوننا إلى أن نقيس الثورة العلمانية من أجل

التقدم في الوطن العربي بمثيلتها في الغرب ضد المسيحية/ السلطة يلغون جانباً مهماً هو الفرق بين العقليتين والعقيدتين الإسلامية والمسيحية، وينسون الشروط التاريخية والاجتماعية التي حكمت الثورة العلمانية في الغرب، فيعمدون إلى إسقاط واقع على آخر مغاير له تماماً.

وعندما يلوحون بشعار الرجعية يناقضون أنفسهم لأنهم يقيمون دعاواهم التجديدية على أيديولوجيات اقتصادية واجتماعية وثقافية تعود إلى تاريخ ماضوي، بينما يقتضي منطق التجاوز الذي يسلكونه في هجومهم على الحركات الإسلامية تجاوز كل الأشكال الماضوية التي ارتبطت بشروط تاريخية محددة. فإن كان بيتك من زجاج فلا ترم الناس بالحجر.

ومن العجب العجاب قول بعضهم أن فكرة الجمع بين الدولة والدين مبنية على خلط المقدس (الدين) بالمدنس (الدنيا) بينما الواجب العكس لأن في ذلك تدنيساً للمقدس (الشريعة)[٨]. وهذا الرأي ينسى أن هذه الشريعة نزلت وأفتت في خصوصيات لم يجرؤ أي قانون وضعي على تقنينها، كممارسة الجماع مع الزوجة حيث قال الله تعالى: ﴿نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنّى شئتم وقدموا لأنفسكم﴾. هذا بغض النظر عن النصوص الحديثية التي مست جملة من الميادين هي من صميم السلوك اليومي للفرد كالأكل والشرب والنوم والمشي ودخول المرحاض... إلخ. وإذا ما قبل العلمانيون بحزبية الجماعات الدينية، اتهموهم بعجزهم عن تقديم برامج سياسية واقتصادية مقنعة، وأنهم إذا تسلموا السلطة فلن يستطيعوا حل الأزمات الاقتصادية، فقوّموا وحسموا في الاستنتاج على الرغم من أن العقل الذي يزعمون أنه أداتهم

(٨) مجلة «الوحدة» ص ٣٧، مقالة الأستاذ الزاهي نور الدين السابق.

وشعارهم يدعونا إلى التجريب والاختبار قبل إصدار الأحكام. ولعل الغريب أنهم ـ بهذا الصدد ـ يتهمون الإسلاميين بالتنقيص من السياسة العلمانية والحسم في إصدار الحكم عليها، بينما هم أنفسهم يحكمون بدون خبر، ويحسمون في تقويم شيء لم يظهر بعد في ممارسة السياسة(٩). ولو كانوا ديموقراطيين وعقلانيين ـ كما زعموا ـ لما قالوا ذلك، ولاتبعوا نهج الساسة الموضوعيين كما نقرأ في قول علي عبد الله صالح رئيس دولة اليمن الموحدة:

«ونحن أكدنا في أكثر من مناسبة أنه من حق الحركة الإسلامية أن تأخذ فرصتها في الحكم وأن تجربها مثلما جربنا حكم الحركة القومية والحركة اليسارية طالما كان ذلك عبر تداول سلمي للسلطة ومن خلال الانتخابات الديموقراطية وصناديق الاقتراع»(١٠).

□ □ □

فلنكن ديموقراطيين بحق. ولندع التاريخ يكشف لنا عن قدرة الرؤية الإسلامية على سياسة الدولة أو فشلها، بدون أن نقول إن تجربتها قد تؤخرنا لسنين. وننسى أننا جربنا غيرها سنين طويلة توالت فيها الأيديولوجيات والأزمات والتخلف، أو نحسم بهزيمتها مسبقاً، أو نتعصب للرأي في الوقت الذي نرمي الآخرين بالحسم والتعصب، كما نرى من خلال موقفين لمفكرين مصريين: قال نصر حامد أبو زيد:

«إن رد كل أزمة من أزمات الواقع في المجتمعات الإسلامية ـ

---

(٩) أنظر **الحقيقة الغائبة**، ص ١٤. و «**الوحدة**» ص: ٤٦، العدد ٩٦/ ١٩٩٢ مقالة عبد المجيد الشرفي «الإسلاميون أعداء التحديث أم ضحاياه».

(١٠) **جريدة «الراية» المغربية**، ص ٣، العدد ٥١ ـ ١٥ محرم ١٤١٤ ـ ٦ تموز/ يوليو ١٩٩٣.

بل وكل أزمات البشرية ـ إلى «البعد عن منهج الله» هو في الحقيقة عجز عن التعامل مع الحقائق التاريخية، وإلقاؤها في دائرة المطلق والغيبي. والنتيجة الحتمية لمثل هذا المنهج تأييد الواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه، والوقوف جنباً إلى جنب مع كل قوى التخلف ضد قوى التقدم، متناقضاً مع مظاهر الخطاب الذي يبدو ساعياً للإصلاح والتغيير منادياً بالتقدم والتطوير»[١١].

فانظر كيف يسبق التاريخ، ويحسم في قضية لم تحصل بعد (النتيجة الحتمية) ويحكم على غيره بالتخلف وعلى نفسه بالتقدم.

بل إن أحد مفكريهم الذي طالما سب الإسلاميين وسفّه مبادئهم ورماهم بالتطرف والعداء للديموقراطية، ينسى أصول ومبادىء اللعبة التي يدعو إليها (الديموقراطية) والتي هي من حق كل الأطراف عدا الإسلاميين! ويصرح لإحدى إذاعات سويسرا بأنه سيطلب اللجوء السياسي إلى سويسرا في حالة إذا ما نجح خصومه الإسلاميون في الوصول إلى السلطة[١٢]، بل إنه في الوقت الذي يلومهم على قتالهم للنظام الحاكم وتكفيرهم ـ بعضهم ـ له، وينعتهم بالإرهابيين نراه يستحل دماءهم، ويأمر بقتلهم، ويا ليته اكتفى بهذا، بل زاد يدعو إلى مناصرة الكفار على المسلمين السودانيين المتكتلين في الجبهة الإسلامية فيقول:

«قيادات الجنوب ـ وعلى رأسهم قرنق ـ التي تعارض انتماء السودان العربي والإسلامي، تستحق وساماً، تجب مساندتها»[١٣].

---

(١١) الخطاب الديني، رؤية نقدية، ص ٣٥.
(١٢) أنظر مجلة العالم اللندنية العدد ٤٣٥، ٩٢/٦/١٣.
(١٣) جريدة الشعب، العدد ٦٥٣.

فمن أحق بالتطرف من الطرفين المتخاصمين: الإسلاميون أم فرج فودة؟

ثم كيف تستحل العلمانية ضرب الإسلاميين السودانيين بيد الكفار لمجرد دعوى أنهم خارجون على نظام هو محط خلاف، في الوقت الذي تُحَرِّمُ الاستعانة بالكافر لضرب العراقيين المسلمين في قضية ملغومة؟ سبحان الله يحللونه عاماً ويحرمونه عاماً! هذه هي ديموقراطية العلمانية. وإن تعجب فعجب قولهم فصل الدين عن السياسة، في الوقت الذي نجد الأستاذ خلف الله أحمد يتكىء على الدين في دحض قرار سياسي محض هو استعانة السعودية وغيرها بالجنود الكفار في دفعها هجوم الجيش العراقي، فيبحث في النصوص الدينية (القديمة كما زعموا) عن دليل يحرم فعل دول الخليج(١٤). سبحان الله ما هذا التناقض!

إن على كل من يدعي الديموقراطية الحقة أو يدعو إليها من أفراد وأحزاب ومنظمات وجمعيات، أن يكون على بيّنة مما يقول وأن يتحمل مسؤوليته تجاه هذه الأمة الإسلامية والعربية. فليس من المعقول أن نجهض الجهود التي تسعى إلى التوفيق، والبحث الجدي والصادق من أجل إيجاد مناخ ديموقراطي بحق. والله ولي التوفيق.

(١٤) جريدة «أنوال» المغربية، العدد ٥٦٦ ـ ١٩٩١ جواب الدكتور أحمد خلف الله علي: ما هو موقف الشريعة من غزو العراق للكويت؟ ما مدى شرعية الوجود الأجنبي في الأرض العربية؟ هل يأمر الإسلام بالمسالمة أم بالحرب؟

[redacted]

الواحد القهار!

في الفكرة والحزب والحاكم

احمد جمال ظاهر

كاتب من الأردن

كثر الحديث في الأوساط العربية في الآونة الأخيرة، منذ الستينات على الأقل، عن مواضيع تتعلق بالأزمات الفكرية والعلمية والعملية العربية والبحث عن أسبابها ووسائل علاجها. ورأى الباحثون السياسيون وأصحاب المذاهب أسباباً عديدة لأزمات العالم العربي تتراوح بين البعد عن التراث أو الغلو فيه، بينما وجد آخرون أن مأساة العالم العربي تكمن في خضوعه وتبعيته للاستعمار الغربي على الرغم من نيل دوله للاستقلال الذي ناضل بعضها من أجله أو الذي وهب لها بلا تعب. وبات واضحاً منذ تلك الفترة أن التبعية للغرب أصبحت جزءاً لا يتجزأ من فلسفة الدول العربية، تحاول كل منها على حدة، التخلص منها وفي الوقت ذاته ترى في التبعية نعمة وإن ادعت غير ذلك. وحاولت الحركات الإسلامية البحث عن طريق للخروج من الأزمات المنوه عنها، كما حاولت الحركات القومية فعل ذلك. إلاّ أن حاصل نتيجة الأمر لم يكن في صالح الشعوب العربية. بل على العكس تماماً فقد استمرت الهزائم العربية في شكل متوالية هندسية، وازدادت معها أزماتها الفكرية والعلمية وتحولت مآسيها إلى مآزق ومآزقها إلى ورطات. ترى هل من وسيلة للخروج من الورطة العربية؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه.

لقد تفاقم اللغط عن قضية الأصالة والمعاصرة أو قضية إحياء التراث أو العودة إلى الماضي المتمثل بالعصر الذهبي الإسلامي أو الدعوة إلى نبش التراث والاعتماد على ما يصلح منه وترك ما لا يفيد، أو القيام بعملية تأليفية توفيقية تلفيقية تجمع بين الماضي ومسايرة روح الحاضر أو أي شيء من هذا القبيل. والواقع العملي يشير إلى أن ما قيل وما سيقال في هذا الصدد أو غيره، ومهما رددت وسائل الإعلام التابعة لأملاك الدولة، الوسائل والطرق الكفيلة لضمان أمن واستقرار أنظمتها السياسية وأمن وجودها كدول قادرة على الاستمرار، ومدى دعوتها للنهوض والتقدم والرقي وترويج فكرة الأمة الواحدة أو الفكرة الواحدة أو الحزب الواحد أو الزعيم الأوحد الذي يحكم مدى الحياة، صاحب الحكمة والرشاد والصواب، القادر على صنع المعجزات، فإن الذي أراه ماثلاً أمام عيني أن العرب في ورطة، الخروج منها ضرورة إنسانية قبل أن تكون ضرورة لحفظ أمن واستقرار الأنظمة السياسية العربية القائمة. وأرى أيضاً أن ورطتهم نابعة من تراثهم الذي يعتقدون أنه أفضل ما في الكون، وإذا أرادوا القيام بأي عملية تجديدية في مجتمعاتهم، كان شرطهم الأول والأخير ضرورة ملاءمة أي تغيير لمجمل تراثهم من عادات وتقاليد وأعراف ودين. إن أحد عناصر التراث الرئيسية التي أوجدت ورطات العرب بكاملها، ويندب العرب والمسلمون حظهم العاثر بسبب عدم عودتهم إليه أو بسبب عدم قدرتهم على إحيائه هو فعل الكينونة الديني وما ينتج عنه من أفكار وأفعال. كيف يؤدي فعل الكينونة إلى ورطات العرب والمسلمين؟ تعالوا معنا لنلقي نظرة:

يقرأ المرء في الإصحاح الأول من سفر التكوين: «في البدء خلق الله السموات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه وقال الله ليكن نور فكان

نور...»، وتتتابع أفعال الكينونة الإلهية بعد ذلك لينجز صنعة الكون وما يحتويه في ستة أيام ليستريح في اليوم السابع. ويظهر فعل الكينونة جلياً في آيات القرآن الكريم من خلال قوله في سورة يس: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (الآية ٨٢). وقوله في سورة غافر ﴿فإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾ (الآية ٦٨).

فعل الكينونة المذكور أعلاه يجعل القوة الصانعة للكون مفارقة له، متعالية عليه، فوق الزمان والمكان، لا تقوم للأشياء قائمة دون فعله، كل شيء يدور في دائرة هو بدايتها وهو نهايتها، منه تصدر الأشياء، كل الأشياء، وإليه تعود. وما الإنسان في هذه الحالة إلاّ كأي شيء آخر، لا حول ولا قوة، طيف عابر تذروه الرياح كما تذرو الغبار، مما يجعل من الحديث عن حريته مجرد وهم عظيم أو عبثية كبرى. ولا يتوقف الأمر عند ذلك الحد فحسب، بل ينتفي فعل العدل مع انتفاء الحرية الفردية أيضاً. فالحرية المسلوبة عن الإنسان تحوله إلى عبد ممسوخ بالإطلاق. ويمتد الأمر ليشمل سلب الصفات الإنسانية بكاملها من حب وحلم وحكمة وحرية وحياة وكرم وجود وسلام ووئام وعفة وعفاف وفضيلة وما شابه ذلك من صفات وإيداعها في فاعل فعل الكينونة، في عالم غريب عنا، وليس من صنعنا، مغترب عنا ومغتربون عنه، ولا تجمعنا به مودة بل صراع دائم. عالم لا يألفنا ولا نألفه، الحرب بيننا وبينه سجال وذلك لأنه يأبى الوقوف معنا على قدم المساواة، ينفي حرية إرادتنا ويرغمنا على تعفير جباهنا تحت أقدامه صباح مساء. لا يقبل منا إلاّ أن نكون غرباء عن ذواتنا وعن أفعالنا وعن الآخرين، وحتى أنه يجبرنا على عدم الاكتراث بالزمان الذي نعيش فيه أو المكان الذي يزودنا باستمرارية الحياة من خلال مائه الذي نشرب وهوائه الذي نتنشق. لقد حكم علينا بالإعدام منذ اللحظة التي وجدنا بها على

هذه البسيطة. لقد أجبرنا على التمسك بالجماعة الواحدة والخليفة الواحد، واعتدي علينا واعتدينا على غيرنا باسمه، ومن أجله، وهي أفعال وأعمال جميعها غير عادلة بسبب فعل التكوين.

فعل الكينونة والتكوين مفسدة للكون، فهو دعوة لانهيار القوانين الطبيعية إذا استمر قائماً. فإذا صنع الله صنعته عندما قرر ذلك بواسطة فعل الكينونة، فإنه لا يقدر على تغيير ما قرره في الأيام الستة التي بنى فيها الكون. فهو لا يستطيع أن يبدل مجموع زوايا المثلث لتصبح ١٨٥ درجة بدلاً من ١٨٠ مثلاً. وبذلك لا تنتفي قضية العدل فحسب بل تنتفي قضية قدرته الإطلاقية أيضاً. وحيث أنه استخلف الإنسان في الأرض فقد غاب عن الساحة أيضاً. فعندما قرر خلق الإنسان، وقرر فيما بعد فصله عن حضن الأم الكبرى (الجنة بلغته أو الطبيعة بلغة أخرى) ثم أوكل إليه تعمير الأرض وأخبره أن مصائبه من نفسه وهو المسؤول عنها. وأما النعم التي تصيبه فهي من صانع الكون. وبناء على هذا المبدأ الذي انعكس على الدولة العربية الإسلامية في مختلف عصورها حيث اعتبر الحاكم نفسه واعتبره الآخرون أنه «ظل الله على الأرض»، لا يتقيد بقانون، فهو إما فوق القانون أو هو والقانون صنوان، وما يصيب الأفراد من نعم فهي من الحاكم وما يصيب الأفراد من شر فهو منهم وهم المسؤولون عنه. ووضع الناس حاكمهم في مرتبة الله أحياناً أو في مرتبة أعلى من ذلك بقليل. تأمل قول الشاعر العربي مادحاً الخليفة حيث يقول:

ما شئتَ لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

ويمتد الأمر ليشمل كافة أفراد المجتمع الذين يصعب عليهم التقيد بقانون، وبخاصة تلك القوانين التابعة لمفهومي الزمان والمكان. وعلى هذا فلا غرو أن نرى العدل في العالمين العربي والإسلامي

عدلاً تعسفياً مزاجياً غير تابع لقانون. ومن لا يخضع لقانون فلا شك أنه إنسان يعيش خارج الزمان وخارج المكان، وهي صفة استمدها العربي المسلم من صانع الكون الذي هو إله متعال عن كليهما. ويمكن أن نفهم لماذا لا يرتبط الفكر القائم على مذهب فعل الكينونة بمنطق الزمان والمكان.

□ □ □

مهما تعددت الآراء والأقوال والأفعال، ومهما رددت الصحف والإذاعات والشاشات الصغيرة وجميعها ملك للدولة، أقوال الولاء والانتماء والنهضة والرقي والتقدم والنماء والانتصارات الداخلية والخارجية، وترديد فكرة الأمة الواحدة والحزب الواحد والرأي السديد، فإن الذي أراه أن العرب في ورطة الخلاص منها أو محاولة الخروج منها ضرورة ماسة. ومما يزيد من تعميق الورطة وغلغلة المأزق هو فكرة الوحدانية المنبثقة عن فعل الكينونة. ولا تنحصر معضلة الفكر الواحدي في تقديس الرأي الواحد أو الحزب الواحد أو الحاكم الواحد فحسب بل، وهذا الأخطر، في إقحام الفكر الواحدي ذاته في الواقع مما يسبب تشويهاً للواقع لا يستطيع الواقع العملي إلاّ رفضه. الأمر الذي يؤدي إلى إدخال السلطة القائمة نفسها في صراع لا مبرر له مع الواقع مما يشوهه، فيصبح الأفراد في حيرة من أمرهم حيث أنهم يؤمنون بالفكرة دون تطبيقها، أو بالأحرى فإنهم لا يفصلون بين التفكير النظري والتطبيق العملي. فإذا كان تاريخ الفلسفة برمته يهدف إلى تضييق المسافة بين القول والفعل، فإن إقحام الشعارات في الواقع يؤدي إلى التخلص من هذه الثنائية، وذلك عن طريق الاعتقاد بأن لا فرق بين الفكر الذي يقال والعمل الذي يفعل.

حقاً تقع الجريمة الإنسانية عند محاولة إقحام ما يجول بخاطرنا من

تصورات أقنعنا أنفسنا بأنها أتتنا من خارج الكون، ولا يقوى الواقع بما فيه من أفراد وجماعات على التلاؤم مع هذه الأفكار والتصورات المثالية القادمة من الخارج. وبالفعل فقد أُقحم العالم العربي الإسلامي فكرة الكينونة الإلهية في واقعه. ولم تخرج من ثنايا هذا الإقحام سوى فكرة الواحدية المتمثلة بالرأي الواحد والحزب الواحد الذي لا يعرف الخطأ ولا الهزيمة، ويحتكر الصواب ويرى في ذاته مركزاً للكون. والأدهى والأمر أنه يرى مستقبله في ماضيه وهدفه على الدوام هو الوصول إلى تحقيق هذا الماضي المنشود. تعال معاً لنقرأ حديث أدونيس الممتع في هذا الصدد حيث يقول:

«إذا كان الدين خاتمة المعرفة ونهاية الكمال، فذلك يعني أنه لا يمكن أن ينشأ في المستقبل ما لا يكون متضمناً فيه. فالوحي تأسيس للزمن وللتاريخ في آن واحد، أو هو بداية الزمن والتاريخ. وهو بذلك ليس زمناً ماضياً بل هو الزمان كله: الأمس والآن والغد. والآن والغد لا يكشفان عما يتجاوز الوحي، بل إنهما، على العكس، يشهدان له. فالآن لحظة تذكير وكذلك الغد. فليس المستقبل بعد اكتشاف، بل بعد حفظ، واستعادة، وليس عامل تغيير بل عامل تدبير»[1].

وعلى ذلك، وبفضل فكرة فعل الكينونة، فإن الاعتقاد الديني يدفع المعتنق المؤمن به إلى التعالي عن فكرة الزمن بأبعاده المختلفة من ماضٍ وحاضر ومستقبل وما بعد المستقبل في العالم السفلي أو العلوي. فهو الماضي من حيث كونه بدءًا، وهو الحاضر من حيث كونه جارياً إلى الآن، متدفق الديمومة والاستمرار، وهو مستقبل من حيث أنه الأخير، وهو في عالم ما بعد الحياة من حيث انه الجامع

(١) أدونيس، الثابت والمتحول، ج ١، ص ٣٦.

للبداية والنهاية وكافة متناقضات الكون التي أقرها عند قراره للكينونة والتكوين. فعل الكينونة إذن هو الدين والاعتقاد والوحي واللوح المحفوظ والمقروء والمعمول به والمنهي عنه.

لقد انعكس الفكر الكينوني الغيبي (الذي تنعدم فيه نقطة زمنية ومكانية بسبب انبثاق الكون وتوابعه، التي نص عليها وفصلها سفر التكوين أكثر من غيره) على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية حيث أضحت الدولة والأمة والجماعة والفرد،[1] أشياء مجردة خارجة عن الزمان والمكان. فزمن الساعات والدقائق ليس هو الزمن المطلوب. والمكان الذي نعيش فيه ليس هو المكان المنشود. فهناك زمان وحي ومكان وحي أقرهما فعل الكينونة الغيبي. إن وضعاً كهذا يحوّل الدولة والأمة والجماعة وأفرادها إلى غير ذواتهم، وإن تصوروا أنهم هم أنفسهم. ولذا تغيب الهوية ومعرفة الذات في هذه المجتمعات. إن أكثر ما يمكن أن يعرفه الفرد في هذه المجتمعات أنه ملك للجماعة أو الأمة أو الدولة وهم جميعاً في نهاية المطاف ملك لفاعل فعل الكينونة. ويمكن القول بناء على هذا المنطق، أن الفرد العربي المسلم لا يعيش في ذاته ولذاته بل يعيش في غيره ولغيره. وما ينطبق على الفرد يمتد ليشمل الجماعة والأمة والدولة. دعنا مرة أخرى نستأنس بما يكتب أدونيس في هذا الصدد:

«أن يكون الإنسان موجوداً في غيرذاته، يعني أنه موجود في آلة. يقول الفارابي في هذا الصدد: «كل موجود في ذاته فذاته له، وكل موجود في آلة فذاته لغيره». ومن هنا يعيش الفرد العربي، بحسب هذا الفكر المهيمن، غريباً عن ذاته، بدئياً لأنه موجود في البدء ـ دينياً في الله، دنيوياً في الدين والأمة والدولة والأسرة. فكأنه لا ينتمي إلى الإنسان، بما هو إنسان، بقدر ما ينتمي إلى الدين أو الأمة أو الدولة. وفي هذا ما يقدم عنصراً

أساسياً لتفسير الظاهرة السائدة اليوم في المجتمع العربي من جهة أنه بنية قمعية يسوغها النظام (الملتزم) باللاهوتانية وإسقاطها الاجتماعي، ومن جهة ثانية (فهو مجتمع) رفضي يرمز إلى أن العربي لا يشعر أنه موجود في ذاته، إلاّ لحظة تحرره من اللاهوتانية ومن تشيئها الاجتماعي السياسي. بل لعلنا نجد في ذلك أساساً لتفسير سيادة مستويين من الثقافة في المجتمع العربي: ثقافة تمجيد النظام الراهن الموروث وثقافة التناسل والأكل. والعربي في الحالتين محصور في المستوى الآلي - الحيواني للحياة الإنسانية، ولا يقدر أن يمارس جوهره الإنساني: حرية الإبداع، بالمعنى العميق للعبارة، سواء في الفن، أو الفلسفة، أو العمل»[٢].

إذا كانت قضية الكينونة قد فعلت فعلتها هذه في الزمان والمكان وانعكست على تشكيل العقلية العربية الإسلامية، فإنها قد رفضت فكرة الحركة التي لا تتم إلاّ في الزمان وفي المكان. وانتفاء الحركة ما هو إلاّ تعبير عن تذكير الإنسان بفناء الدنيا وأنها لا تزيد عن كونها مكاناً مؤقتاً أو هي كالجسر الآيل إلى السقوط، ينطلق الإنسان بواسطته من الأرض إلى عالم سماوي خالد، دائم وأبدي سرمدي.

وانتفاء الحركة يعني أيضاً انتفاء السببية. وهذا يعني أن الله هو سبب كل ما في الكون من خير وشر. ولا يستطيع أي كان، بمن في ذلك الله نفسه أن يقتصر فعله على ما هو خير فقط. وإضافة إلى ذلك فإن الإنسان في هذه الحالة لا يقتصر وجوده على أنه لا يقوى على فعل شيء فحسب، بل إنه الشاهد الوحيد على تجريد ذاته من أي قدرة أو فعل أو صفة، وتحويل كافة الصفات والأفعال

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧ و٢٨.

إلى الله وحده. والإنسان هنا شاهد على أنه لا يزيد عن كونه عبداً لا حول له ولا قوة، لا يتخذ قراراً، وليس من حقه الاعتراض على أي فعل. وقد تعلم الإنسان العربي المسلم من معارضة إبليس لله عندما رفض السجود لآدم كما جاء في الكتب المقدسة، فدفع ثمناً باهظاً ليس في مقدور الإنسان دفعه. وعلى هذا فالأفضل لبني الإنسان أن يقدموا الطاعة للفعل الإلهي دون نقاش أو حوار. أضف إلى ذلك أن الإنسان هنا لا يشارك في أي عمل من شأنه الكشف عن الغيب، كالتنبؤ عما سيحدث غداً، لأن ذاك من قبيل المجهول الذي لا يحق للإنسان النظر فيه. وكذلك فإن الزمن في هذه الحالة هو زمن الوحي المفارق للكون الذي لا يعرف للزمن فيه بداية أو نهاية. والمستقبل فيه والماضي سيان، لا فرق بينهما كما يلاحظ من حديث خطيب خطبة الجمعة الذي يتحدث عن الماضي وكأنه يتحدث عن المسقبل، لأن المستقبل عنده شكل من أشكال الماضي. وهدف العمل المستقبلي إنما هو تحقيق أفعال الماضي وأحداثه. وعلى هذا يمكن أن نفهم فحوى الدعوة الإسلامية العربية التي تحث على الدوام بضرورة العودة إلى الماضي أو إحياء التراث أو إقامة الدولة الإسلامية التي صورها العقل العربي بصورة زاهية رغم أنها لم تكن تتصف بذلك لما شهدته من فتن وحروب أدت إلى مقتل ثلاثة أرباع «الخلفاء الراشدين». وقضية أخرى تنتج عن الفعل الكينوني هي قضية الوحدة الكلية الشاملة القديمة والسرمدية التي لا يصح انقسامها أو تعددها، ولا يحق ترك جزء منها والاعتماد على جزء آخر بل لا بد من أخذ الكل تماماً فالواحد لا ينقسم ولا يتجزأ، كما أنه لا يتغير ولا يتبدل ولا ينتقل من حال إلى آخر أو من وضع إلى وضع مغاير، إنه خالد أبدي حاضر على التو «لا تأخذه سنة ولا نوم» لا يضاف إليه شيء أو ينقص منه شيء، وهو «كل شيء ولا يشبهه شيء».

وعلى هذا الأساس فإن جوهر التراث العربي هو فعل الكينونة الذي انعكس على فكر الأمة وحكامها. والتراث العربي كما أراه، والذي يشمل العادات والتقاليد واللغة الدين، هو عبارة عن قصيدة طويلة في مدح السلطة أياً كان مصدرها. ومصدر السلطة العربية هو التراث العربي: شيئان لا ينفصلان. فلقد تعلم العربي منذ صغره أن تراثه مقدس لا يصح المساس به. وزعيمه مقدس لا يحق توجيه النقد أو اللوم إليه. وعاداته وتقاليده خير ما في هذا الوجود. وأما اللغة والدين فهما مقدسان لا يعلو عليهما شيء. دعنا نستقرىء معاً بعض المفاهيم العامة في الفكر العربي الإسلامي (إذا صح القول بأن هناك فكر عربي إسلامي) كالحرية والعدالة على سبيل المثال لا الحصر.

□ □ □

إن مفهوم الحرية في الفكر العربي الإسلامي أقرب ما يكون إلى التصور الصوفي الذي يعرّف الحرية بأنها الخضوع والاستسلام التام للضرورة وهي صانع الكون المطلق وواضع قوانينه التي تخضع له ولا يخضع لها. وبهذا لا تنتفي الحرية الفردية فحسب بل تصبح العدالة بلا معنى أيضاً. فالحرية الفردية المسلوبة من الفرد تحوله إلى عبد مطلق. وبذا نستطيع أن نفهم عملية سلب الصفات الإنسانية من حب وحلم وحكمة ورحمة وجود وكرم وسلام وأمان وقوة وما إلى ذلك من صفات، وإيداعها في مبدع الكون المطلق، في عالم خارج نطاق الكون، أو إن جاز لنا استعمال لغة أفلاطون فهو عالم المثل. ونستطيع أن نفهم أيضاً لماذا يركز الفكر العربي الإسلامي على الجماعة ومفهوم الأمة. هذا المفهوم الذي لا يترك مجالاً لظهور أي إبداع فردي. فأي عمل فردي لا بد وأن يتم من خلال، وبموافقة الجماعة، ولا بد للفرد من الخضوع والأخذ بما تقره

الجماعة، وبذلك لا يقوى الفرد على أن يكون مستقلاً، بل لا بد من موافقة أولي الأمر على أي عمل يقوم به. والأدلة على ذلك كثيرة. فلا تقوى الغالبية العظمى من العرب على اختيار شريك (ة) الحياة أو القيام بأي مشروع علمي أو عملي إلاّ بأخذ موافقة ولي الأمر. وهي حالة وأد جسدي وإخصاء عقلي للفرد العربي بشقيه الذكري والأنثوي. هذا عن غياب الحرية الفردية ونتائجها في الفكر العربي الإسلامي. وأما عن عملية نفي العدالة وعدم جدواها فيتمثل الأمر في عدم التزام الأفراد والجماعات بأي قانون.

قد لا يكتشف الكاتب لغزاً عظيماً إذ قال إن مصدر عدم جدوى العدالة وغياب فعاليتها في الفكر المذكور إنما يعود إلى الدين نفسه. فصانع الكون ومبدعه من خلال القوانين المسيرة له لا يقوى على تغيير قوانينه بفعل الكينونة (كن فيكون)، إذ إن ذلك مدعاة لانهيار النظام الكوني برمته. فلا يمكن لقوانين الطبيعة أن تتغير باستمرار بناء على رغبة واضعها لأن ذلك مفسدة للطبيعة. فزوايا المثلث لا يمكن أن تتغير وتتبدل مراراً وتكراراً في كل مرة وهكذا... وعلى هذا الأساس فإن المفهوم الديني للقدرة الإلهية مفهوم غير منطقي على الإطلاق وذلك بسبب فعل الكينونة التعسفي والذي هو أساساً فعل عبثي أبعد ما يكون عن العدل في تنسيق الكون وتنظيمه. ومن هنا يمكن أن نفهم كيف سمح الفكر العربي الإسلامي لمعتنقيه وللقائمين عليه من الحكام بفهم العدل المرتبط بفعل الكينونة. ويمكن أن نفهم أيضاً لماذا لا يتقيد الحاكم العربي المسلم بقانون، لأنه هو والقانون صنوان أو أنه فوق القانون كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. ويمتد الأمر ليشمل كافة أفراد المجتمع الذين لا يتقيدون بقانون وبخاصة تلك التي تتعلق بقوانين الزمان والمكان. وبهذا يكون العدل تعسفياً مزاجياً غير خاضع لقانون. ومن لا يخضع لقانون يعش خارج نطاقي الزمان والمكان. فلا غرو أن نرى

العالم العربي الإسلامي برمته لا يرتبط إلاّ بالقانون الديني المرتبط بانعكاس فعل الكينونة الإلهي الخارج عن نطاق أي تقييد زماني أو مكاني.

وتنبثق قضية الواحدية عن فعل الكينونة الإلهي على الفكر العربي الإسلامي الذي يقحم في الواقع محاولاً تشكيله بالطريقة التي تشكّل هو بها. ويكون بذلك كالذي يقد الفكر على قد الواقع. وإذا عصى الأخير الأمر ولم يتشكل بناء على طلب الفكر فلا بد، في هذه الحالة من إجباره على أن يتمثل الأمر وإلاّ أصبح واقعاً تعيساً لا بد من معاقبته بشتى الطرق والوسائل، الأمر الذي يحدث جرماً إنسانياً. حقاً إن الجريمة الإنسانية تقع عندما تحاول الفكرة إقحام نفسها في الواقع دون أي تطوع ذاتها لتتلاءم مع الواقع المعاش. وقد أقحمت فكرة الكينونة الإلهية ذاتها في واقع العالمين العربي والإسلامي لتخرج من ثناياها قضية الواحدية المتمثلة بالحاكم الواحد والأمة الواحدة والرأي الواحد والحزب الواحد الذي لا يأتيه الباطل من أي جهة. وهذه الفكرة بعينها هي التي أوجدت الشخصية الهشة التي لا تقوى على اتخاذ أي قرار، ولا تستطيع الخروج على رأي الجماعة، وترى في ذاتها مركزاً للكون. وفوق هذا وذاك فإن هذه الشخصية ترى أن العالم خطأ وهي وحدها صاحبة القول الفصل. ويمكن بناء على الفكرة المنوه عنها أعلاه، أن نفهم عدم اعتبار العربي المسلم للعلم. فالعلم لديه لا يزيدعن معرفة الأنساب. ويمتد الأمر ليشمل القائد السياسي والمشرع والمدرس والقاضي وغيرهم من أفراد المجتمع. إضافة إلى ذلك فإن الفكرة ذاتها لا تسمح لأي نوع من الحوار مع الآخر أو سماع وجهة النظر الأخرى. وبذلك ينعدم الإبداع والحوار ويحل مكانهما الصراع وحل القضايا عن طريق الحرب البدنية. هذه طبيعة المجتمع والدولة التي يكون فعل الكينونة فيها قاعدة أساسية لتفسير الكون والوجود

وتحديد علاقة الإنسان بالآخر وبالمجتمع وبالدولة وبالعالم وبما وراءه.

□ □.. □

إن الركيزة الأساسية التي يقوم عليها أي تقدم إنساني داخل المجتمع هي الإنسان نفسه. والمقصود بالإنسان هو ذلك القادر على اتخاذ قرار بشأن ما يريد. ولنوضح الأمر أكثر نقول بأن الإنسان القادر على اتخاذ قراره هو الإنسان الحر عير التابع أو المملوك.' وعلى الرغم من إنهاء عبودية الإنسان للإنسان وملكية الإنسان للإنسان، إلاّ أننا ما زلنا نشاهد امتداد الماضي إلى للحاضر وهو امتداد طبيعي للتراث الاجتماعي القديم الذي ساد في مختلف الحقب الزمنية على الرغم من القرارات الجديدة التي تسنها الوكالات الدولية التابعة لهيئة الأمم المتحدة التي تنص على ضرورة عدم بيع الإنسان وشرائه كسلعة أو التمتع به كملكية. إلاّ دول العالم الثالث عامة والدول العربية بشكل خاص ما زالت تؤمن بملكية الإنسان وتملكه، وتدعي في الوقت ذاته بأنها تملك أغلى شيء وهو الإنسان. حقاً إن الإنسان العربي المملوك للدولة هو بالفعل أغلى ما تملكه الأنظمة انسياسية القائمة، وذلك لأنه البقرة الحلوب التي تدر عليها البيضة الذهبية صباح ومساء كل يوم. حقاً لقد ألبس القانون المتعارف عليه في الدول العربية في القرن العشرين ملكية الإنسان ثوباً براقاً جميلاً وادعى أنه أجود سلعة تباع وتشترى. ويتمثل الأمر أفضل تمثيل في فتح أبواب الدولة ومؤسساتها لعمل الأفراد فيها وتكدسهم؛ وهو نوع من الملكية التي تفرض على العالم والموظف والتاجر والمزارع والصانع والطالب وأستاذ الجامعة وبقية أفراد المجتمع. وزاد الأمر تعقيداً فعملت الدولة على تقسيم المجتمع إلى فئات قبلية وعشائرية بحيث تخدم مصالحها على النمط الذي ساد فترات الدولة الإسلامية وعلى الأخص فترة تواجد الدولة العثمانية في الحكم.

وإذا أردنا الخروج من الورطة أو المأزق الذي نحن بصدده علينا أن نبدأ بهذا المخلوق والمملوك وهو الإنسان. بعبارة أخرى علينا أن ننظر في العلاقة التي تربط الإنسان كفرد، تكون الحرية جوهر وجوده، والدولة كبنية يكون جوهر وجودها أن تمثل إدارة شركة يهمها الربح لكل من المنتج والمستهلك. ولا يتم الأمر إلاّ من خلال عتق الدولة لأفرادها أو حتى بيعهم في سوقها التجاري الذي تدير شؤونه فقط دون أن تملكه وعتق الإنسان هنا يعني بيع الدولة لمصادرها وعلى رأس هذه المصادر الإنسان الذي هو أغلى ما تملكه الدولة والذي يقدم لها دائماً الدعمين المالي والمعنوي.

□ □ □

تلعب الدولة في العالم العربي الإسلامي دور فعل الكينونة الإلهي فهي التي تقرر ما تشاء على غرار قوانين الكينونة الإلهية التي تتغير عندما يقرر صانع الكون ذلك، حتى وإن كان في ذلك مفسدة للكون. والدولة العربية تغير من قوانينها باستمرار لتجعل من المفسدة شيئاً أبدياً وخالداً. أقول إن قوانين الدول العربية مفسدة للمجتمعات العربية لأن فعل الكينونة بها فعل سرمدي وخالد فحاكمها على الدوام منظم للأسرة والمجتمع وللمؤسسات الدينية والسياسية والاجتماعية، وتحكم الدولة برأي واحد وفعل واحد وعقل واحد. وتقع الجريمة عندما يسود الاعتقاد بأن هذا الرأي وهذا العقل لا يخطىء على الإطلاق فهو إلهي بطبيعته، بشري في تنفيذه، خارج على الزمان والمكان، يمثل مركز الكون، وعلى الأفراد جميعاً أن يعفروا جباههم تحت قدميه صباح مساء، علماً بأنهم يعرفون أن مقزمهم الوحيد، ومالكهم الأوحد، ومجردهم من جوهر وجودهم وهي الحرية وشعاره الخالد ليمت الجميع وأبقى أنا.

هذا الحاكم الخالد الأبدي، الزعيم الأوحد، الذي أتى إلى الحكم من فوق دبابة، رفع جماعة ضد أخرى، وغيّر طبيعة المجتمع باسم الثورة تارة، وباسم الولاء تارة أخرى، وأقر نظاماً مفاده أن الخارج عليه يشكل فتنة ليست موجهة ضده فحسب بل هي موجهة ضد منظم الكون أيضاً ولا بد من مقاومتها وإلغائها مرة واحدة وإلى الأبد. فإذا كان للسؤال القديم الجديد أن يطرح: هل هو أمر الله الذي أتى ببني أمية إلى الحكم أم إرادة الإنسان؟ فإن الجواب دوماً في ذهن الحاكم على أن الله قد أمر أن يكون هو حاكم ولا بد من معاقبة الخارج عليه وعلى نظامه، ويتبع هذا أن كل من يخرج على نظام الأمة فهو على خطأ ولا بد من معاقبته بشتى الطرق والوسائل. ومع هذا يظل السؤال كيف يمكن الخروج من الورطة؟ حتى يتم الخروج من الورطة نرى أنه لا بد للدولة العربية من بيع مصادرها والإنسان من أولويات مصادرها. إذا كان الفكر القديم والحديث قد نظر إلى الدولة نظرة تقديس وإجلال ووضعها في مرتبة الآلهة أو أنها قوة تمثل الله على الأرض فإن تعريفنا للدولة لا ينحو هذا النحو ولكنه يشير إلى تصغير الدولة بدلاً من تعظيمها، وذلك حتى يأخذ الفرد مكانه الطبيعي داخل المجتمع، ولا يتم ذلك إلاّ عن طريق عتق الدولة لمواطنيها، وذلك لأن الفرد الحر هو أقدر من الدولة أو الجماعة على فهم ما يريد وما لا يريد. وبناء على هذا فالدولة تتحول إلى شركة مساهمة يشترك فيها كل المواطنين عن طريق كونها مجلس إدارة تنظم شؤون أفرادها. والدولة الشركة هنا هي تلك التي تهتم بالربح والخسارة، بالإنتاج والاستهلاك، وبالعرض والطلب. الدولة هنا (الشركة المنتخبة) هي تلك التي تقرر قوانين لخدمة ذاتها وأفرادها وتدعوهم عن طريق الحوار إلى التغير وعدم التحجر أو السكون أو التأطير وتوجيه أنظارهم إلى الغد بدلاً من الأمس. وتقنعهم بأن ضالتهم المنشودة لا تكون في الماضي

ولكنها في المستقبل. الدولة التي ننظر إليها هي دولة لا تعيش أبداً ولكنها تترقب الحياة باستمرار. إنها دولة لا رأي فيها إلاّ لكافة المواطنين وليس الرأي مقصوراً على رجل واحد أو فئة واحدة أو حزب واحد أو عقيدة واحدة، فهي التي يسودها التعليق الساخر والمعارضة المنطقية وتجاوز الذات والموضوع يتم فيها باستمرار لمجاراة روح العصر الجديد، وذلك بتقريب الهوة الفاصلة بين الفكر والعمل. الدولة من منظورنا هي التي لا تحاول إقحام شعارات في الواقع حتى لا تشوهه. هي تلك التي تحول كل مؤسساتها إلى مدارس ومعاهد وجامعات ومراكز بحث علمية ومراكز صحية ومراكز إنتاج وتمحى فيها السجون وأدوات القمع والأجهزة القمعية التي تقضي على وجود الإنسان وحقوقه كإنسان. إنها تلك التي تحاول باستمرار القضاء على الفقر والمرض والفاقة والجوع والحرمان واعتبار ذلك آفات لا بد من من القضاء عليها. الدولة التي ننظر إليها هنا هي تلك التي يعتمد وجودها كشخصية اجتماعية وسياسية واقتصادية على ما يساهم فيه الأفراد وتضع نفسها على قدم المساواة معهم. يتحاورون معاً ويتقمص كل منهم شخصية الآخر. الدولة التي ننظر إليها هي التي لا يهمها أن يكون لها أناشيد وطنية، تكررها أجهزتها الإعلامية بدرجة عبثية، وهي بطبيعة الحال أناشيد لا تهم إلاّ النظام السياسي القائم، وأجهزتها الإعلامية مملوكة من قبلها على أمل الحصول على ولاء وانتماء الأفراد لحاكمها أو لحزبها، وتنكر على الأفراد ولاءهم للأرض وللشعب ولمصلحة الأفراد الخاصة التي تتطابق في جملتها مع المصلحة الجماعية، وتضم بالتالي كافة الأفراد في وحدة اجتماعية منصهرة يكمل بعضهم بعضاً بغض النظر عن ألوانهم وأشكالهم وأجناسهم ومعتقداتهم وهكذا... الدولة التي ننظر إليها هنا هي تلك الشركة القادرة على إقناع الناس أن علاقتهم ببعضهم وعلاقتهم بمجلس

إدارة شركتهم تتحدد من خلال فهمهم وكشفهم للقوانين الطبيعية وليس من خلال علاقتهم بالحاكم. فمقدار قوة العلاقة أو ضعفها يقاس بناء على فهم القوانين الطبيعية والعمل بمقتضاها، ولا يتوافق الإنسان مع إدارة شركته فحسب بل، وهذا الأهم، فإنه قادر على التصالح مع ذاته ومع غيره ومع عمله ومع الطبيعة وقوانينها ومع عالم ما بعد الطبيعة أيضاً. الدولة هنا هي القادرة على أن تخلق أفراداً أمناء على ذواتهم القادرين على تجاوز أنفسهم، يفهمون ويعرفون ما يريدون وما لا يريدون، يعيشون في زمان ومكان غير خارجين عليهما، لهم بداية ولهم نهاية يسيرون من نقطة إلى أخرى من أجل تحقيق أهداف من خلال فهمهم للقوانين العلمية الواقعية، وليس من خلال القوانين الخارجة على نطاق الكون. الشركة هنا هي تلك القادرة على أن تسن قوانين حافظة للحرية الفردية والمساواة والعدالة القانونية لكل فرد فيها ذكراً كان أم أنثى، طفلاً رضيعاً أم طاعناً في السن... الخ.

□ □ □

أولى القضايا التي لا بد من النظر فيها للخروج من الورطة العربية هي كما ذكر سابقاً أن تتقلص الدولة لتصبح مجلس إدارة تعمل كشركة هدفها الأول والأخير هو الربح المادي والمعنوي. وتحصل على الربح المادي من خلال ضرائبها التي يدفعها المواطنون، وتحصل غلى ربحها المعنوي من خلال ولاء الأفراد وانتمائهم إليها واعتبار أنفسهم أعضاء مشاركين في الشركة الجديدة التي يطلق عليها اسم الدولة. أما ثانية القضايا التي لا بد من النظر فيها فهي قضية عتق الإنسان المواطن أو تحريره بمعنى أن تبنى شخصية للمواطن الحر بمعزل عن كونه موظفاً للدولة، وهذا يعني بطبيعة الحال أن تباع مؤسسات الدولة بكاملها وعلى رأسها الإنسان.

فمثلاً:

تستهلك المؤسسة العسكرية نصف الدخل القومي لكل دولة عربية على حدة على الأقل. وقد أثبتت المؤسسة العسكرية العربية منذ أن استقلت دولها على أنها لم تقم بالغرض الذي من المعتقد أنها تقوم به وهو الدفاع عن الأرض والإنسان المواطن. ولكنها قامت بفعل واحد فقط دون سواه وهو الحفاظ على أمن واستقرار النظام السياسي القائم حتى ولو كان هذا على حساب المواطن. وحيث أنه لا يوجد احصاءات دقيقة في العالم العربي عن أعداد السجناء المناوئين لأنظمتهم السياسية، فإنه من الصعب التحدث بلغة الأرقام. إلاّ أن التقارير الصادرة عن منظمة العفو الدولية والمنظمات غير الرسمية الأخرى تشير بوضوح إلى الحالات الكثيرة التي يتعرض فيها الأفراد إلى إهدار حقوقهم الإنسانية. فإذا كان الهدف من وراء المؤسسة العسكرية حماية الأرض والمواطن نظرياً وقتل المواطن وتدجينه ومحو جوهر وجوده عملياً، فالأمر جار في الدول العربية كثيرة العدد، وهي ورطة ومأزق إذا كانت تجهلهما الدول العربية فتلك مصيبة، وإن كانت تعلمهما فالمصيبة أعظم. وأغلب الظن أن الدول العربية تدرك هذا الأمر جيداً. فإذا أرادت الخروج من مأزقها، فإن كاتب هذا المقال يقترح تسريح الجيش لينخرط في أعمال إنتاجية حرة ليخفف من العبء على الدولة، ويساهم أفراده في دفع ضرائب بدلاً من أن تدفع الدولة رواتبهم وتشكل منها عائقاً يكلفها الكثير دون جدوى.

وإذا أرادت الدولة فعلاً أن تدافع عن الأرض والوطن والإنسان ونظامها السياسي، فهناك طريقة أفضل للقيام بهذا العمل وهو أن تدرب أفرادها القادرين على حمل السلاح (لنقل بين سن ١٥ ـ ٤٥) بمعدل يوم واحد في الشهر، يقسمون حسب وحدات

ويقومون بواجبهم الدفاعي عند الحاجة. لقد ثبت من خلال التجارب التي خاضتها الجيوش العربية، أنها كانت جيوش مرتزقة اتخذت من مهنة الجيش وظيفة. وفي الاعتقاد أن الدفاع عن الأرض والوطن والمواطن لا يتم من خلال موظف ينتظر مرتباً عند نهاية كل شهر، فعندما يدخل هذا الأخير المعركة يكون نظره موجهاً إلى من سيعيل عائلته من بعده إذا تقدم خطوة إلى الأمام وواجهه العدو وقتل في ساحة المعركة. ولذا فالتجارب تشير إلى هروب الجندي العربي من معاركه لهذا السبب وبخاصة أن نظام الضمان الاجتماعي غير معمول به في معظم الدول العربية. إن تدريب المواطن على حمل السلاح جنباً إلى جنب مع وظيفته العملية المنتجة تجعله معيلاً للشركة ـ الدولة، ومشاركاً بها، ولا يعتبر مجرد رقم عددي تحركه أجهزة الأمن القمعية التابعة للدولة.

ومثلاً:

المؤسسة التعليمية قد تكون المؤسسة التي تلي المؤسسة العسكرية في نفقاتها المكلفة للدولة والتي تضم آلاف المدرسين والمدرسات والهيئات الإدارية، والتي تنظر إلى التعليم وعمليته بمنظار مرتزق أيضاً تماماً كنظرة الجندي في المعركة. فإذا كان للجندي في الحرب دور بارز، فإن دور المدرس لا يقل أهمية عن دور الجندي. والمناهج التدريسية مناهج لا تزيد عن كونها برامج لمحو الأمية. وفي هذه الحالة وحيث أن إدارات التربية والتعليم العربية تنظر إلى مناهجها القائمة على الحفظ والتكرار الذي لا يجدي نفعاً، فمن الأفضل أن تنسحب هذه الإدارات من معركة التعليم وتحول جامعاتها ومدارسها ومعاهدها إلى مراكز تعليمية خاصة. وما على الدولة إلاّ أن تتخلص من عدد هائل أيضاً من المدرسين. وبتحويلهم إلى المدارس الخاصة تحصل على ربحها المادي وتزيل عن كاهلها عبئاً

آخر كبيراً. وعلى إدارتها أن تراقب تغيير المناهج التدريسية بحيث تتحول من كونها مناهج تكرارية تعتمد على الحفظ والتكرار، إلى مناهج تهتم بخلق عقل نقدي قادر على تحليل المعطيات وقادر على تركيب المعلومات بطريقة نقدية تؤهلها للتعايش مع تطور المجتمع الجديد.

ومثلاً:

المؤسسة الخاصة بالتجارة والصناعة أو تلك الخاصة بالزراعة أو ما يسمى بمراكز البحث العلمي، هي مؤسسات إذا تحررت من سطوة الدولة وجبروتها وتحولت إلى شركات منتجة، تتعمم الفائدة ليس على المواطن فحسب، بل على الدولة أيضاً. إن تحويل هذه المؤسسات إلى شركات يؤهلها دخول عصر العلم الذي تلهث الدول العربية خلفه منذ أمد طويل. فالعالم العصري لا يتم إلاّ من خلال الشركات التي تعمد إلى الربح وإلى الانتاج بناء على العرض والطلب. لقد كان العلم هواية قبل ظهور الشركات. وكان بالإمكان أن تظل النظريات العلمية رجماً بالغيب لو لم تظهر الشركات القادرة على الانتاج والتوزيع والمنافسة التي تهدف إلى التطوير. الشركات هي التي تدخل عصر العلم وتتعرف عليه وهو الذي لا تراه الدول ولا تسمع به. وستظل الدول العربية واقفة بانتظار الخروج من ورطتها، ولن تخرج طالما أنها غير قادرة على دخول عصر الشركات، ولا تقدر الوصول لذاك المأرب، طالما ظل مواطنها ملكاً لها توظفه متى أرادت، وتحرمه عمله متى شاءت، وتتبنى فعل الكينونة الإلهي وتعمل بموجبه. ستظل الدول العربية في ورطة طالما أن مواطنها مملوك غير محرر وتعتبره أغلى ما تملك، وتعلمه كيف يكون خانعاً مطيعاً لقوانين وآراء أسطورية غيبية لا تمت إلى الواقع بصلة على الاطلاق.

ما الذي يترتب على هذا الوضع الجديد؟ فعلى الصعيد الاجتماعي تتحول الحياة الاجتماعية من حياة جماعية تسودها العلاقات القبلية وتتشابك حياة الأفراد فيها ويتدخل بعضهم في شؤون البعض الآخر، إلى حياة فردية يكون الفرد فيها مسؤولاً عن نفسه وعمله ويكمل عمله عمل الآخرين. ويتنافس الأفراد مع بعضهم بعضاً في الإنتاج، وتتنافس الشركات مع بعضها بعضاً في تقديم أجود الخدمات، لأن الأمر يتعلق بموضوع الربح والخسارة. إذا أراد الفرد الحصول على خط تلفوني في الوقت الحاضر فعليه الانتظار حتى تؤمن مؤسسة المواصلات السلكية واللاسلكية هذا الخط الذي يخضع غالباً إلى الوساطة وعدم نظرة المسؤول لحاجة المواطن، بينما إذا كان الأفراد هم المسؤولين ويهمهم الربح في الدرجة الأولى فإنهم يتصارعون إلى تمديد الخطوط الهاتفية لكل منزل من المنازل، وما ينطبق على هذا يمتد ليشمل الزراعة والتجارة والتعليم والخدمات الطبية. بعبارة أخرى، إن النظرة هنا تدعو إلى تملك الأفراد للمصادر المتوفرة أو التي يمكن تطويرها عوضاً عن الدولة. ولا يتم مثل هذا الأمر إلاّ إذا تحرر الأفراد من ربقة الجماعة أولاً وربقة الدولة ثانياً.

وعلى الصعيد الاقتصادي، فهذا الأمر يؤدي إلى تحرير الفرد اقتصادياً، ويصبح مستقلاً قادراً على صناعة قراره بذاته دون الرجوع إلى غيره. لقد تعود الفرد العربي، ذكراً كان أم أنثى، بأن لا يتخذ قراراً بمفرده، بل لا بد له من استشارة رب الأسرة أو الأخ الأكبر أو المسؤول عن عائلته في الدرجة الأولى، قبل اتخاذ القرار. فهو أو هي لا يقويان على اختيار نوع الدراسة التي يريدانها، ولا على اختيار شريك الحياة إلاّ بموافقة ما يسمى بولي الأمر. إن التحرر الاقتصادي يخلق الفرد المستقل. وهذا الفرد لا يخلق إذا كان تابعاً للجماعة أو للدولة. وللعنصر الاقتصادي أهمية كبرى في

خلق شرخ كبير في الحياة القبلية العشائرية التي يحياها العالم العربي. إن الاستقلال الاقتصادي قادر على خلق مجتمع جديد تسوده الفردية المبدعة التي تنظر إلى المصلحة الذاتية وتبني المستقبل خلافاً للحياة الجماعية التي تصنع الفرد في إطار يصعب عليه الخروج منه، ويبقيه محشوراً في الماضي مع الأموات ولا تستطيع النفاذ به إلى المستقبل بل تجعله لا يفكر إلاّ في أمرين اثنين فقط: الحياة مع الأموات في الماضي أو الحياة مع الأموات في فترة ما بعد الموت. وفي التفكير في قضايا أقرها التراث وهي الجنة والنار وهما مفهومان يصعب على المرء أن يركز على غده لأجلهما.

وعلى الصعيد السياسي يتحول الفرد إلى مشارك في الشركة السياسية. فهو حاكم مرة عندما يشارك في صناعة القرارات ومحكوم مرة أخرى عندما يتحول إلى مواطن عادي يلتزم بالقرارات، ويتحول الدستور من إطار نظري جامد لا يعتريه الخطأ من أي جانب، إلى دستور عملي مرن يتفق مع التطورات القائمة والسياسات الحديثة، ويشعر الفرد باستقلاليته ومكانته. والأكثر من هذا وذاك يدرك أنه ليس غريباً عن ذاته وعن نفسه وعن عمله وعن الآخرين.

وعلى الصعيد العلمي، فإننا لم نعد (نحن الذين عشنا من قبل ثلاثين أو أربعين عاماً ولم يعد علمنا كعلم تلك الفترة، ولم تعد الأشياء هي الأشياء، ولم يعد عقلنا نفس العقل، كما لم تعد العلاقات هي العلاقات، ولم تعد عقليتنا القديمة التي تملك الحقيقة، والتي تميز بواسطتها بين الخطأ والصواب) قادرين على مواجهة واقعنا الجديد، أو قادرين على القيام بعملية التوفيق والتلفيق بين الماضي والحاضر. ولا يستطيع أحد أن يعيننا غير أنفسنا. علينا أن نميت في أنفسنا الإنسان التوفيقي التلفيقي كما أماتت الثورات

العلمية عقل ونفس العصور الوسطى. لم يبقَ أمامنا خيار سوى اتباع الثورة العلمية التي أثبتت جدارتها أمام بقايا إنساننا اللاعلمي واللاعقلاني المتهلهل الآيل إلى السقوط. علينا أن نسكن الإنسان العلمي الحديث في أنفسنا على صعيد الممارسة العلمية واليومية. وعلى صعيد الفكر فإننا ندعوكم إلى الجرأة والشجاعة بالاعتراف أن لا مكان لنا إلاّ من خلال المنهج العلمي الجديد الذي لا يعترف بوجود حقيقة ولا يعترف باحتكار الصواب على الاطلاق. والمطلوب منا هو ملاحقة آثار التقليد فينا والعمل على التخلص منه ومنع دخوله إلى مكاتبنا وبيوتنا وغرف الدرس في مدارسنا ومعاهدنا وجامعاتنا، حتى لا يجثم على قلوبنا ونظل متقهقرين إلى الأبد.

□ □ □

إن دخولنا عصر العلم يعني تخلصنا من عصر الضيق الجاثم والكاتم لأنفاسنا: فأكلنا وشربنا ضيقان، وتفكيرنا وأفقنا ضيقان، وعدلنا ومصيرنا ضيقان، وحياتنا ومماتنا كذلك، فلنفتح النوافذ والأبواب فقد قتلنا الضيق. ولنفتح الأرض والسماء لقد أماتنا الضيق. ولنكتب منهاجاً جديداً ولنقرأ قراءة جديدة قبل أن يفتك بنا العماء والخواء.

للتخلص من عصر الضيق علينا أن ندخل عصر العلم. ولا يمكننا دخول عصر العلم إلاّ إذا دخلنا عصر الشركات. وعلى الدولة أن تتحول إلى شركة، وعلى القبيلة أن تتبعثر عشائرها وبطونها وأفخاذها لتكون فروعاً للشركة التي لا يحكمها سوى مجلس إدارة الشركة المنتخب من العامل والمزارع والطالب والمدرس والتاجر. وحتى تتحول الدولة إلى شركة، فلا بد لها من بيع أو عتق أعز ممتلكاتها وهو الإنسان. لا تدخل دولنا وجامعاتنا ومؤسساتنا

عصر العلم إلاّ إذا تحولت إلى شركات. فالشركات وحدها قادرة على دخول عصر العلم واكتشاف خباياه، فلقد كان العلم هواية قبل مولد الشركات وكانت نتائجه حبراً على ورق. فنظرية التوتر الضوئي مثلاً كانت ستظل حبراً على ورق أو رجماً بالغيب لو لم تصنع شركة أديسون المصباح الكهربائي. الشركات هي التي سخرت نتائج العلم لتغيير وجه الأرض.

لا تستطيع دولنا وجامعاتنا دخول عصر العلم طالما هي غير قادرة على دخول عصر الشركات، وذلك بسبب الإدارة القائمة الآن. فأموالنا في أيدي حكوماتنا، ونحن من أملاك دولنا. وفي مثل هذه التوليفة البنائية الهندسية لا يكون المواطن الفرد شريكاً مساهماً في شركة الوطن بل ممتلك فيه. «وقد تقف جامعاتنا ألف قرن آتية دون شم رائحة عصر العلم أو دخوله، لأن باب العصر العلمي لا يفتح لإنسان صاحب عقل غيبي. ولا بد من أن يسمع حارس باب عصر العلم كلمة السر، وكلمة السر هي الحرية: الحرية في إطلاق سراح المواطن وما له من سجنهما الطويل الموجود في سجون الدولة. وإنهاء عصر الأقنان والإقطاع وملكية الإنسان للإنسان»، على حد قول الصادق النيهوم في إحدى أعداد مجلة «الناقد». العقل النقدي لا يوجد ولا يتواجد إلاّ في جو علمي ولا يقوى على التفاعل مع غيره إلاّ إذا توفرت الحرية الفردية التي تتوافق مع المصلحة الجماعية. ولا يتم هذا الأمر إلاّ إذا وقفت الدولة مع مواطنيها على قدم المساواة، وتخلت عن عنصريتها المستمدة من التراث العربي الذي يشكل العقبة الكأداء أمام أي تغيير أو تقدم.

الفصل الثالث

الأصولية والغرب
تواطؤ وعداء

■ الإعلام، الاستخبارات، البنك الدولي، وزارات الخارجية، المهاجرين، المدارس، تجار الأسلحة.. إلخ. إنها نقاط حدودية يشتبك فيها الغرب مع الأصولية ويتشابكان في وضعيات غامضة لا يُفهم منها العداء أو التوافق إلاّ نادراً. وإذا أضفنا الأحقاد التاريخية والتمايز الديني والاختلاف السياسي الأيديولوجي والتفاوت الطبقي والأمبريالية والاستغلال والخوف والأخطاء وانزلاقات حركات التحرر وسوءات الفهم المتراكمة والمصالح المتبادلة، كل هذا إذا ما أضيف إلى النار التي تشتعل في الجغرافيا الإسلامية اتضح لنا وبان أي علاقات وأي صورة تتحكم بلقاء الأصولية مع الغرب. هل هو لقاء مغناطيسي حينما القطبان المتشابهان يتنافران أبداً؟□

[redacted]

الكارثة المنتصرة

التيارات الأصولية
في الفكر الغربي المعاصر

محمود منقذ الهاشمي

كاتب من سورية

كانت الأصولية في أصلها ظاهرة دينية، وهي بمعنى من المعاني ما تزال كذلك حتى في تجلياتها الدنيوية والسياسية، وإن كان هناك تمييز اصطلاحي بين مختلف أنواع الأصولية. ومصطلح «الأصولية» مصطلح جديد في كل لغات العالم ظهر في هذا القرن، وهو في اللغة العربية ترجمة للكلمة الإنكليزية Fundementalism، وليس كما ظن الدكتور لويس عوض حين قال إن الأصولية «كلمة رديئة تسللت إلينا كترجمة لكلمة Foundation الإنكليزية، واعتقادي أن كلمة السلفية فيها ما يكفي»[(١)].

ففي مطلع القرن العشرين ظهرت حركة إحياء إنجيلية في الكنائس البروتسانتية في الولايات المتحدة. وراجت هذه الحركة، في مواجهة منها للروح العلمية السائدة في العصر، لتؤكد بصلابة مبادىء العقيدة المسيحية الثابتة التالية: وهي أن الكتاب المقدس هو، بالمعنى الحرفي، كلام الله؛ والولادة البتولية؛ وألوهية يسوع المسيح، وبعثه ومجيئه الثاني. وكلمة «الأصولي» Fundementalist مأخوذة من اسم مجلة برزت في سياق هذا الإحياء تُدعى «الأصول»

(١) مجلة «المنتدى»، العدد /٣٥/ حزيران/ يونيو ١٩٨٦ ـ ص ٨.

Fundementals بمعنى الأسس والقواعد، كما نقول «أصول علم الكيمياء» و«أصول الفقه» لا بمعنى آخر، ولها عنوان فرعي هو «دليل للحقيقة»، وقد ظهرت بين سنتي ١٩١٠ و١٩١٥. فالأصولي، في بداية الأمر، اعتبر المؤيد لما تدعو إليه هذه المجلة. وفي سنة ١٩٢٥، برز ما يسمى «التجربة الفردية» وكانت النتيجة هي أن الأصوليين أفلحوا في منع تدريس النظرية الداروينية في المدارس الثانوية، ولو لم يدم ذلك غير أمد قصير.

وهكذا راح يُطلق مصطلح «الأصولي» على من يمتلك الحقائق الرسمية من خلال التقيد الحرفي بالنص ويصمم على الولاء لها، والذي تنبع قوة اقتناعه من نصوص عقيدته لا من خلال البرهان والتجربة، وتزمته اللفظي لا يقتصر عليه وحده بل يحاول حمل الآخرين على السلوك الموحّد. وإذا كانت الأصولية قد أطلقت في البداية على نفر من البروتستانت فإنها قد امتدت لتشمل الكاثوليك الذين يتمسكون بحقائق الإكليروس، وسواهم من أصحاب الإشراقات الشخصية المتنورة بالكتاب المقدس؛ وما يجمع كل هؤلاء إنما كان العداء لموقف العقل الذي لا يرى في هذه الأمور مصادر للحقيقة والمعنى، والذي يحرمها من صحتها بـ «تعليلها»، أي بوضعها ضمن سياق أكبر. والتوجه نحو هذا السياق الجديد قد وفره العقل الإنساني والروح التحليلية الباحثة عن الأسس (أو الأصول) ضمن عالم الإنسان متغاضية عن كل شيء يتعالى على ميدان التجربة الإنسانية.

□ □ □

وفي معارضة للأصولية البروتستانتية التي ترى أن الكتاب المقدس كلام الله، ظهرت مدرسة نقدية ترى أن «الكتاب المقدس» كتاب يدين بأصله للبشر، وأن مؤلفيه وظروف نشأته يمكن أن تكون

موضوعات للبحث العلمي كما هي الحال بشأن أي كتاب آخر. وعلى سبيل المثال نحن نعلم الآن أن أساطير الولادة البتولية كانت منتشرة في الشرق الأدنى. وما يشبه ذلك من المتماثلات يمكن العثور عليه في التاريخ الديني لتصور ابن الله. وأكملت عمل النقدية الكتابية جمهرة من العلماء الذين قضوا على الصورة التوراتية للعالم. وكان كوبرنيكوس هو الأول بين هؤلاء، ولم يكن داروين هو الأخير.

وكانت هذه الحركة الفكرية المعروفة باسم «التنوير» قد أدّت إلى العقلانية المدنية في التاريخ الثقافي الحديث. والأصولية معادية للتنوير ومعادية للعالم الحديث. والمشترك في التنوير والحداثة، وهو أمر يجعل منهما حركة واحدة، إنما هو التخلي عن الحقائق البديهية. ومبدأ المعرفة في الفلسفة الحديثة هو الشك، بل إن الشك النظامي هو عند ديكارت الشرط المسبق لكل معرفة يقينية. وليس في وسع التفكير أن يكتسب الأساس الأكيد إلاّ من خلال الشك. وبهذا المعنى تحدث نيتشه عن الفلسفة بوصفها مدرسة الارتياب. واليوم فإن مذهب عدم العصمة هو المعيار الوحيد للحقيقة الذي تقبله العقلانية النقدية، وهو يفضي إلى عملية لا تنتهي من النقد المتواصل. والعبارات التي لا يمكن إثبات كذبها، في الأحوال التي تكون فيها كاذبة، لا يمكن أن تعد معرفة.

وفي الثورات الاجتماعية والسياسية أدى التحرر الدور الذي قام به الشك في الفلسفة والعلوم. فقد طالبت جماعات اجتماعية جديدة بإلغاء حواجز الطبقة والمقام، لأن هذه الحواجز كانت مرتبطة بالأيديولوجيات القائمة على السلطة ولم تستطع أن تنجو من العلوم النقدية في الاجتماع والنفس والسياسة. وطالبت الشعوب الملونة بحقوقها الإنسانية، وثارت النساء على الاضطهاد الذي

تحمله آلاف السنين. ومع رفض الحواجز الاجتماعية جرى رفض الأفكار والتصورات المتمتعة بقداسة القدم التي يؤيدها الدين وكانت هذه الأفكار تُشجب بوصفها أهواء. وما كان يعدّ ذات يوم مقدساً فَقَد قدرته على الإلهام، وهو يُصنَّف الآن بأنه «بنية فوقية».

□ □ □

لا بد من عودة إلى تاريخ القرون السابقة لنفهم ما جرى ويجري الآن في الغرب. فالحضارة الغربية قد خَلَفت الحضارة اليونانية ـ الرومانية السالفة حين تعرَّضت ديانات العالم اليوناني ـ الروماني وفلسفاته لاضطهاد المسيحية. واستمرت المسيحية في كونها ديانة الغرب الرئيسة ـ وبالفعل الديانة الحصرية ـ حتى مفترق الطرق في القرن السابع عشر الذي قبل انتهائه بدأت المسيحية تفقد ما حافظت عليه طويلاً من سيطرتها على الانتلجنسيا الغربية. وفي غضون القرون الثلاثة التالية امتد تراجع المسيحية باطّراد وعلى نطاق واسع إلى كل فئات المجتمع الغربي.

ومن المؤكد أن القرن السابع عشر قد شهد بداية التغيرات الثورية التي هزّت أسس الكنيسة المسيحية فيما يتعلق بحقول التعلم. وفي النصف الأول من القرن، ونتيجة حرب السنوات الثلاث، وهي آخر سلسلة من المنازعات الدينية وأكبرها، كانت الفكرة التي ارتفعت هي أن السلطة السياسية يجب ألا تُستخدم في الخلافات التي ترتبط بمسائل الدين. وفي زهاء ذلك الزمان قُدّمت نظريات غاليليو وكوبرنيكوس إلى محكمة التفتيش. ووضع ديكارت أساس العقلانية الحديثة التي استمرت في التطور إلى الآن. ويعادل ذلك في الأهمية أن نيوتن قد عاش في فترة النصف الثاني من القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر.

وإذا نظرنا إلى القرن السابع عشر على ضوء التطورات الأيديولوجية التي جرت في ذلك الزمان، وجدناه أكبر أهمية بكثير من النهضة الأوروبية وحركة الإصلاح الديني، اللتين لم تستطيعا أن تهزا الأسس التي قامت عليها الديانة المسيحية، لأنهما حدثتا ضمن حدود الكنيسة. أما التطورات في القرن السابع عشر فقد أثارت الأزمات الثورية في العلاقات بين السياسة والديانة المسيحية، وبين العلم وحقول التعلم الأخرى من جهة واللاهوت المسيحي من جهة أخرى.

ويقول آرنولد توينبي: «لقد فُسّر التغير الديني في القرن السابع عشر تفسيراً خاطئاً بأنه مجرد حادثة سلبية، أي تراجع الديانة المسيحية. فلم يدركوا أن الطبيعة البشرية تمقت الفراغ الديني مقتاً شديداً، ومن ثم فالمجتمع يتجه حين تتراجع ديانته السلفية إلى الاستبدال بها عاجلاً أم آجلاً ديانة أو ديانات أخرى. وكما أرى، فإن الفراغ الذي أوجده تراجع المسيحية في القرن السابع عشر قد ملأه نشوء ثلاثة أديان أخرى هي: الإيمان بحتمية التقدم من خلال تطبيق العلم نظامياً على التكنولوجيا، والقومية، والشيوعية».

على أن الدين السلفي لم يزل من الغرب، بل صار يعدّ شأناً فردياً وشخصياً من حيث الجوهر، بعد أن كان يهيمن على كل فروع الحياة الاجتماعية. ففي الماضي أدى الدين في الغرب وظائف بارزة ساعدت على المحافظة على النظام الاجتماعي وفي المقدمة تعزيز التلاحم الاجتماعي من خلال الإيمان المشترك والشعائر المشتركة. وكانت الوظيفة الثانية للدين هي إضفاء الشرعية على النظام الاجتماعي، فالسلطة كانت مقدسة وإذا استطاع الحكام إضفاء الشرعية على سلطتهم بالرجوع إلى الكائنات العلوية أو التشريعات العلوية فإن ذلك هو أيضاً أسلوب ساعد فيه الدين على التلاحم

الاجتماعي. والوظيفة الثالثة للدين هي تقوية السيطرة الاجتماعية بالتهديد بجهنم أو الوعد بالجنة وبالثناء على الفضائل وذم الرذائل وإبداع الثقافة الروحية، وإذا لم يفلح كل ذلك فهناك العقوبات الأرضية.

وكان الدين يؤدي وظائف مهمة أخرى في القرون الماضية. فهو الذي يصادق على السياسات التي تسلكها الحكومات، والحروب تُشنّ باسم الدين، وسبلُ العمل الأقل إثارة يجري تبنيها باسم الأهداف الروحية. وكان لا يقل عن ذلك أهمية دور الدين في توفير الأجوبة عن أسئلة الإنسان حول غايات الوجود ومعناه.

□ □ □

كانت المسيحية تتدخل في كل صغيرة وكبيرة، في العلاقة بين الأزواج، وفي الشروط التي يمكن بها أن تُعقد الشراكات وتُلغى، وفي أعمال الزراعة والتجارة والتربية والتعليم. ولكن ما حدث بسرعة متبدلة، هو أن الدين فقد سيادته التي كان ذات حين يمارسها في الشؤون العامة. وفي كل المجالات كان تأثيره يضعف من حيث هو قوة عامة ضمن النظام الاجتماعي. والوظائف التي كان يؤديها للدولة استولت عليها مؤسسات أخرى. وهكذا لم تعد السلطة السياسية تتطلب من الدين إضفاء الشرعية الخارقة للطبيعة عليها: فصوت الله قد استُبدل به صوت الشعب. والحكومات تدّعي الشرعية في البلدان المتقدمة بالرجوع إلى جمهور الناخبين لا لأنها تدّعي أنه قد تمّ تعيينها دينياً أو مسحها بالزيت المقدس. ولم تعد السيطرة الاجتماعية تعتمد على التهديد بالعقاب أو الوعد بالثواب بعد الموت في الآخرة. فهناك أجهزة تنظيم أكثر إحكاماً: القوانين الجنائية، والخدمات البوليسية، وبنية معقدة من الترتيبات الحقوقية. وهناك وسائل تقنية، تمتد من تقدير الرصيد إلى إشارات

المرور الضوئية تنظم وتنسّق شؤون الناس وحركاتهم. ويكاد الغربيون لا يعتمدون البتة، إلاّ في مجال الأخلاق الشخصية (وبتناقض حتى في هذا المجال) على الأوامر والنواهي الدينية.

والعملية التي تحوّل بها الدين من الدور المركزي إلى الدور الثانوي تُعرف عند علماء الاجتماع باسم «العلمنة»، والمقصود بهذا المصطلح هو التمييز الوصفي لعملية اجتماعية؛ وهو لا يتضمن تأييد القيم والافتراضات الدنيوية ضد القيم والافتراضات الدينية. فالعلمنة هي غير العلمانوية، التي هي أيديولوجيا تؤيد الإجراءات الدنيوية وتشجب الدين. إن العلمنة، خلافاً لذلك، مصطلح حيادي لظاهرة متميزة ـ هي العملية التي فقد فيها الدين أهميته في عملية النظام الاجتماعي. وهي لا تقلل من شأن الدين، ولكنها تلخص السبيل المتنوع، الذي كنا نصفه، والذي وصل فيه الدين إلى أن يقوم بدور أصغر في المحافظة على الشؤون المدنية والاجتماعية.

ولم تنشأ العلمنة في الغرب، كما يتوهم بعضهم، لأن الأمر يتعلق بما نص عليه الإنجيل ولم ينص عليه القرآن الكريم، بل هي نتيجة عملية اجتماعية متواصلة شهدت نضال الفكر من أجل التوصل إلى الحقيقة وامتلاكها. وقد عرف العرب قبل الغربيين بوادر العلمنة، ولا سيما في أوج العصر العباسي حين كانت أوروبا غارقة في ظلام القرون الوسطى. ولكن الغربيين وصلوا ما انقطع وقطع العرب ما وصلوا إليه.

وحل التكامل الاجتماعي محل التلاحم الاجتماعي في الطريقة التي يتماسك بها المجتمع الغربي. وحول الاختلاف بين الطريقين يقول العالم الاجتماعي براين ويلسون: «يمكن أن يتمثل الفارق بالقول إنه بينما كان التلاحم الاجتماعي شبيهاً بنوع من الغراء

الشامل، فالتكامل الاجتماعي يتحقق بتواصل الأجزاء المنفصلة». وقد اعتمد التلاحم إلى حد ما على الدين المشترك بوصفه تعبيره الأسمى؛ أما تكامل المجتمعات الحديثة فهو تكامل نظام غير شخصي وعقلي البنية ولا يعتمد البتة على العاطفة الدينية أو الشعور الجماعي. وهكذا فقد وصل الدين إلى أن يفقد صلته الحميمة السابقة بالشؤون الاقتصادية والسياسية وكذلك وعلى نحو متزايد بالأمور التربوية. فخضعت كل هذه المؤسسات الاجتماعية لإعادة البناء الوطني غير الشخصي. والدين الذي يعالج المسائل الشخصية، والقيم والغايات والمعنى المطلق ليس له غير مجال صغير في التنظيم العقلي والتقني للشؤون المعاصرة. وإن تحول الدين إلى مسألة تتعلق بخصوصيات المرء ظاهرة لاحظها علماء الاجتماع، وهي تنسجم مع فكرة الاختيار الحر في نطاق واسع من طرق البحث والفهم للمقصود بالخلاص والوسيلة التي يمكن بها الوصول إليه.

وبما أن وظائف الدين القديمة في دعم التلاحم الاجتماعي لم تعد وثيقة الصلة بالمجتمع الغربي المعاصر، فقد تحرر الدين من التزاماته القديمة. ولم تعد المسيحية الديانة الوحيدة في الغرب، بل صارت كل الأديان تحظى بالوجود فيه جنباً إلى جنب. والنظرة السطحية إلى هذه التعددية الدينية تفسّر الأمر بأن كل الأديان هي في الجوهر واحدة. إلاّ أنه بقطع النظر عن المختلف والمؤتلف بين الأديان، فإن تقدم المجتمع الغربي قد وسّع الاختلافات في أنماط المعيشة والتجارب اليومية والمنظورات الفكرية والقيم الإنسانية بحيث لم يعد قادراً على البقاء إلاّ من خلال التكامل والتسامح. إنه يغنى بالتعددية، ويخشى من التمزق والتناحر والتفكك من خلال الوحدانية. وكانت الولايات المتحدة هي أولى الدول الغربية التي وصلت إلى هذه النتيجة. وقد تكونت من المهاجرين الذين جاؤوا

من ثقافات مختلفة كثيرة، ذات لغات مختلفة، وأديان مختلفة. وكانت تعددية منذ البداية، ولم تكن فيها ديانة رسمية اتحادية ـ ومع ذلك فقد كانت هنالك حتى سنة ١٨٣٣ كنيسة رسمية في ولايتين فقط، ولكن ليست فيها ديانة تحكم الأكثرية. وفي الواقع كانت فكرة الكنيسة الرسمية أو ذات الامتياز غريبة عن الافتراض الذي قام عليه المجتمع الحديث. وباختصار، بينما كان الإلحاح في أوروبا على أن التماثل الديني هو أساس الوحدة الاجتماعية، كان الافتراض المتخذ في الولايات المتحدة على النقيض تماماً: فالتسامح الديني هو الأساس للتكامل الاجتماعي. وبينما كان التسامح الديني يبدو في أوروبا تهديداً للتلاحم الاجتماعي، كان التسامح في أميركا هو الأساس الذي يُبنى عليه تماسك البلد.

□ □ □

على أن ما ينبغي أن نشير إليه هو أن التكامل ـ الذي هو الآن سمة كل المجتمعات الغربية ـ لا ينفي التعارض، وحين تكون هناك رؤيتان متعارضتان فلا يدل ذلك بالضرورة على أن إحدى الرؤيتين باطلة، بل قد يدل على أن كل رؤية، لكونها بشرية، إنما هي جزئية وناقصة. وحتى في ذلك الجزء من الكون الذي يستطيع الذهن البشري أن يعلمه بتطبيق التفكير العلمي على التجربة، يقال إن المادة في أصغر طرف من سلسلتها لها خواصٌّ متعارضة. وبالتعارض والحركية تتجدد الحياة ويتجدد المجتمع.

والحركية هي إحدى الكلمات المفتاحية للزمن الحديث؛ وهي تشير إلى الملامح المميزة لزمننا. فلا شيء يظل على ما كان؛ وكل شيء يتغير، فإما أن ينتقل إلى موقع آخر وإما أن يزول. وينطبق هذا الأمر على الموقف الاجتماعي والأساليب والعادات والسلطة والموروث والبيت والأسرة. ولكن كلما ازداد تغير العالم أصبحت ردات

الفعل على هذه التطورات الحديثة أشد تضارباً. ففي أثناء الانتقال إلى المجتمع الحديث أدت التطورات إلى «التفرد» الشامل، وأعتقت الإنسان من الروابط والعقائد والعلاقات الاجتماعية التقليدية. وأفضى ذلك إلى تحرر الفرد من الضوابط والكوابح القديمة. ولكن الشروط التي أعطت إنسان المجتمع ما قبل الحديث الدعم والأمن قد زالت. فمطالب سوق العمل، والحركية الاجتماعية والجغرافية، والإلحاح على الاستهلاك ووسائل الإعلام، إن كل ذلك أدى، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إلى تدمير الكثير من الروابط والعلاقات الاجتماعية والتقليدية التي تربط الفرد ببيئته وأصوله وتاريخه. ومن خلال ازدياد العلمنة وتعددية طرق الحياة والتنافس بين القيم والعقائد، تلاشى الكثير من العلاقات التي تقدم رؤية للعالم تمنح الحياة معنى وتثبّت الوجود الفردي في الكون الأكبر. وكما قال العالم الاجتماعي الألماني أ .فايمان:

> «إن الإنسان الحديث (أي في الغرب) محكوم عليه بالحرية. فليس له ملاذ».

إذ برغم أنه جرى الترحيب في البداية بالتحرر من الخرافات القديمة والسيطرة السياسية والحواجز الاجتماعية التي لا تطاق، فإن هذه التطورات أدت منذ البداية إلى نتائج مرهقة لم تكن في الحسبان عند الثمل الأول بالحرية والحماسة للتقدم في كل الميادين، وهذه النتائج هي: فقدان اليقين والقلق وفقدان التوجّه. وواجهت الفكر الحديث مهمة إيجاد معنى جديد للعالم في كل المجالات، وكشف الصلة بين العالم الفيزيائي والعالم الاجتماعي من خلال نوع جديد من التفكير المنهجي القائم على التحليل والبرهان.

ويمكن لنا أن نرى، إذاً، أن التنوير إذ حرر الناس من القلق والقمع المعقد والمربك وغير المتوقف فمن الممكن في الوقت نفسه أن

يُحدث قلقاً جديداً، وعلى نحو أدق خوفاً من هذا العالم المصنوع، الذي يجابه الناس بمشكلة معناه. ومشكلة المعنى هذه ترينا معضلة الروح الحديثة، وكل نقد للتنوير والحداثة قائم على ذلك. وفي كتابهما المشترك «جدل التنوير» قام الفيلسوفان الاجتماعيان المعروفان تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر بنقد جوهري للحداثة بعيدة المدى، وهذا النقد يعدّ الآن شكلاً من أشكال الأصولية.

كان هدف التنوير العقلاني، كما يرى أدورنو وهوركهايمر، هو على الدوام تحرير البشر من الخوف. وكتابهما يبدأ بالكلمات التالية التي أصبحت كلاسيكية الآن: «كان التنوير بالمعنى الأعم للفكر التقدمي يهدف إلى تحرير الناس من الخوف وتحقيق سيادتهم. ومع ذلك فالأرض المتنورة تشع كلها بالكارثة المنتصرة». فمن أين تأتي هذه الكارثة؟ إنها تأتي من المصدر الذي هو الأرض لانعدام الخوف، أي من الرغبة في السيطرة. فالتنوير بحرمان العالم من سحره، حرمه في الوقت نفسه من معناه. يقولان: «في الطريق إلى العلم الحديث تخلى الناس عن المطالبة بالمعنى. إنهم يستعيضون بالصيغة عن المفهوم، وبالقانون والاحتمال عن السبب والدافع».

□ □ □

والتفريق بين المعقولية النفعية ومعقولية المعنى جوهري في «جدل التنوير». فالإنسان إذ أطلق العنان لعزمه على أن يكون المهيمن على الطبيعة والمجتمع أضاع معنى الوحدة الأصلية بين الإنسان والطبيعة لمنفعة النظام الذي لا يعكس إلاّ رغبة الإنسان في السيطرة على الطبيعة. وبذلك اكتسب التنوير بعداً استبدادياً شمولياً. فكل شيء خاضع للتصميم على السيطرة، وأي شيء لا يخضع لذلك تسوّيه الرياضيات والسيبرناتيك وقانون الثالث المرفوع وتصور التطابق الكلي... والمجتمع البرجوازي هو المرحلة الأخيرة في عملية التسوية

هذه، وهو يحول كل شيء إلى أرقام. وقد اختزل التنوير العقل إلى العقل الأداتي والمعقولية إلى المعقولية النفعية. ولكن ذلك يسبب القلق، ويزيد من الدقة الخوف من الفراغ.

إن أدورنو وهوركهايمر بعد أن صورا هذا السيناريو المعذّب يقدمان إلى العالم الغربي تعزية صغيرة، جزيرة باقية من المعنى، وهي الفن، الذي يكتبان عنه:

«ما يزال للفن شيء يشترك فيه مع السحر... وكما أن الساحر يرسم قبل كل شيء حدود المنطقة التي ستتحرك فيها القوى المقدسة؛ فكل شيء في الفن يرسم المحيط الذي يغلقه أمام الفعلية... وتظل توجد في العمل الفني تلك الصورة التي يظهر بها الشيء روحانياً، بوصفه التعبير عن قوى الطبيعة المجسّدة. وهذا الأمر يشكل هالته. وتعبير الفن عن الكلية يستدعي كرامة المطلق».

هل نجد هنا النجاة من الوضع المشؤوم الناجم عن التنوير والفراغ الروحي المتزايد في عصرنا؟ إن من شأن الفن، على الأقل، أن يشير إلى المعنى المفقود للحياة، ولو أن إمكانيات استعادة هذا المعنى ليست جيدة بالنسبة إلى الفن.

وكان غوتفريد بِنْ، وهو شبيه في ذلك بأدورنو وهوركهايمر، ينشد في الفن، أو في «عالم التعبير» كما دعاه، العثور على السبيل إلى تجاوز الحداثة الخاوية من المعنى وارتفاع المرء بنفسه إلى عالم النشاط ذي المعنى. واللجوء إلى الفن بوصفه المخزن الوحيد للمعنى يمكن إرجاعه إلى عصر الرومانسية. وقد جرى في المدرسة الرومانسية في أول عهدها نقد للحداثة على نطاق واسع. وفي ذلك العهد كانت الرومانسية وقد ملأتها مشاعر اليأس وواجهتها العدمية في اللاهوت والفلسفة وفي العلم السياسي والتكنولوجيا تعتقد أن الفن وحده له

معنى. فكان ينبغي أن يشعرن كل شيء، لتُضفى عليه القيمة الجمالية؛ وهذا الأمر ينطبق على الطبيعة والحب، وعلى الدولة والاقتصاد. وكان يُعتقد أن الفن يمكن أن يعطي كلية المعنى التي كانت مفقودة عبر اندفاع العلم الحديث والتكنولوجيا. والجدير ذكره أن غوتفريد بِنْ قد غيّر موقفه بعد بضعة أشهر ووجد الكلية ذات المعنى في شكل آخر غير الفن، هو الدولة الاستبدادية الشمولية للحزب النازي القومي الاشتراكي. والاستبدادية الشمولية أو «التوتاليتارية» هي السلطة التي تعمل في المجتمعات على إخضاع كل الحريات الفردية والاجتماعية والسياسية لمؤسسة معينة تستحوذ على قيادة كل الأعمال الإنسانية والنشاطات العامة. ولم يكن بِنْ شاذاً في عصره، لأن الكثيرين من معاصريه كانوا خاضعين لإغراء التطلع إلى الكلية في السياسة الدينامية للفاشية بدلاً من الموقف الجمالي الخالص من الحياة الذي يتغذى ـ حسب اعتقادهم ـ على الشعور بالانحطاط. إن بِنْ الذي لم يكن يرى الكلية إلاّ في الإنتاج الفني، أخذ يراها في مجال السياسة في «الروح العظيمة للتضحية بالذات وغمرها في الكلية، في الدولة وفي العرق». وكان يقول:

«يرغب الإنسان في أن يكون عظيماً؛ وتلك عظمته؛ وكل نضاله يهدف لا محالة إلى المطلق».

ويختتم بِنْ كلمة له عنوانها «الدولة الحديثة والمثقفون» بقوله:

«أغلقوا الأبواب وابنوا الدولة».

وتلكم هي الأصولية. إنها النشدان الكبير للسكينة في المطلق بصرف النظر عن التقدم الخالي من المعنى ظاهرياً للعقلانية الحديثة، أو وراء الوعي المتأمل، ووراء العقلية التي لا تُقر بأنه حقيقة إلاّ ما فكرت فيه الذات. وهناك محاولات كثيرة، يمكن أن تندرج في أنواع، والغاية هي نفسها على الدوام: العثور على ملاذ في العالم

الموضوعي، في المطلق، في الكلية لمواجهة الخواء من المعنى في الواقع ذاتي الصنع، الذي تُسبّب ذاتيته الكثير من الألم.

وسنبدأ أولاً بالنوع الديني للأصولية. ويمكن للمرء أن يقول إنه الشكل الأكثر تطرفاً للأصولية لأنه يقف بصراحة في جانب الاعتقاد ضد التنوير والحداثة. فنحن هنا إزاء الاستقطابية الكلاسيكية بين المعرفة المستقلة وبركة الاعتقاد الآتية من خارج هذه الدنيا والتي تقوم على الإيمان بمجال غيبي مصدره موجود في الله أو في عالم الآلهة أو الأرواح التي من هذا النوع أو ذلك. وتستوي في ذلك كل الأديان القائمة على المجال الغيبي؛ فالمسيحي التقليدي والمرء الذي يعتقد أنه وجد الخلاص في شعيرة الغليون الهندية كلاهما أصولي.

ولكن الأمر يختلف مع الطاوية والبوذية، ولا سيما في شكلهما الياباني الحديث؛ فهاتان الديانتان لأنهما قائمتان على الفلسفة والتأمل وفهم قانون الوجود لا على الوحي، فقد انسجمتا بيسر مع الصورة الحديثة للكون كما قدمتها الفيزياء الحديثة؛ ولأنهما ليست لديهما أسطورة خلق لم تجدا غضاضة في تقبل النظريات البيولوجية الحديثة في التطور. وعلى النقيض من عقلية التحريم فقد شجعتا على الفضول الإيجابي، أي أن يتوق المرء إلى المعرفة عن الأشياء التي لا يعرفها إلاّ قليلاً؛ والانفتاح، أي ألا يرفض من حيث المبدأ ما هو غريب؛ والتسامح، أي أن يقر بمشروعية الآراء الغريبة، ولو كان لا يفهمها مباشرة؛ والقدرة على التساؤل، أي استعداد المرء لامتحان الآراء التي اعتقد بها إلى الآن وأن يصححها إذا دعت الضرورة. وهكذا فقد عملتا على تحسين الحداثة لا مناهضتها. والمهم في الرؤية الدينية في الوعي البوذي معرفة أنها «مقنعة» أم «غير مقنعة»، «أكثر إقناعاً» أم «أقل إقناعاً»، ولا أهمية

للسؤال هل هي «حقيقية» أم «باطلة»، لأن الرؤية الدينية هي إجابة عن سؤال يلحّ على البشر ولا إجابة عنه في العلم نفياً أو إثباتاً، فهي ليست أكثر من فرضية دينية. وفي ذلك يقول المفكر الياباني إكيدا:

«والنظريات العلمية خاضعة ويجب أن تكون خاضعة لاختبارات الصحة التجريبية. أما سبل تقويم الفرضيات الدينية فمختلفة. أولاً، يجب أن تحاكم الفرضيات الدينية على مستوى الجودة التي تفسّر بها ظواهر الحياة التي تبدو للفكر المفتقر إلى العون غير قابلة للتفسير. ثانياً، يجب أن تحاكم على مدى التأثير الذي لها في توفير أساس للأحكام والأعمال البشرية. وبكلمات أخرى، علينا أن نسأل هل الفرضيات العلمية صحيحة؟ في حين علينا أن نسأل هل للفرضيات الدينية قيمة في تحسين خصائص البشرية؟».

وقد لاحظ إريك فروم اهتمام الغرب المتزايد بالطاوية والبوذية وقال:

«إن في الطاوية والبوذية معقولية وواقعية تفوقان ما لدى الأديان الغربية. وقد استطاعتا أن تريا الإنسان واقعياً وموضوعياً، ليس له من يرشده إلاّ الأفراد «المتيقظون»، وهو قابل للرشاد لأن في داخل كل إنسان القدرة على التيقظ والتنور. وهذا هو على وجه الدقة ما يجعل الفكر الديني الشرقي للطاوية والبوذية يرتدي هذه الأهمية عند الغرب اليوم... وهو يساعد الإنسان على إيجاد الجواب عن مشكلة وجوده، ومع ذلك لا يناقض المعقولية والواقعية والاستقلال وهي الإنجازات النفسية للإنسان الحديث».

□ □ □

الحداثية (أو المودرنزم) في المسيحية هي حركة كاثوليكية ظهرت في العقد الأخير من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن

العشرين وكانت تسعى لإعادة نشر التعاليم الكاثوليكية على ضوء النظريات التاريخية والفلسفية والسيكولوجية وتنادي بحرية الضمير. وكان الحداثيون المسيحيون مقتنعين أن مؤلفي «الكتاب المقدس» بعهديه القديم والجديد قد خضعوا للعصور التي عاشوا فيها، ويعكس الحداثيون ردة الفعل على مركزية السلطة الكنسيّة والبيروقراطية البابوية.

وارتبطت الحركة في فرنسا بكتابات ألفرد فيرمان لوازي Alfred Firman Loisy الذي عُزل سنة ١٨٩٣ من منصبه التدريسي في «المعهد الكاثوليكي» في باريس لآرائه في شريعة «العهد القديم». وقد أثّرت نظرياته في الكثير من الأوروبيين. وظهرت بين البروتستانت، بالإضافة إلى الكاثوليك، حركات مسيحية تحديثية نزعت أصوليتها بتاريخيتها.

وهناك مجموعة ثانية من الحركات الأصولية تُعرف إجمالاً باسم «العصر الجديد» New Age وترتبط بكتب فريتجوف كابرا Fritjof Capra. ويؤدي نقد العلم دوراً جوهرياً في هذه الحركات. ولكن لا توجد فيها مسألة إعلان الولاء للأديان الرسمية أو تركيب مزيج من عناصر هذه الأديان، بل على العكس، ووفقاً لاعتقاد أتباعها، فإن كتابات «العصر الجديد» تقدم الوحي المباشر بأساطير الحياة الهوليسية وقوانينها، والاستنارات الكونية وتفسيرات الطبيعة. وتزعم حركة «العصر الجديد» أنها تتجاوز المعرفة العلمية كثيراً وأنها فاقتها وحلت محلها بفضل فلسفتها الهوليسية، وهي فلسفة مثالية في الكلية ترى أن الكلية لايمكن أن تُفهم بأنها مجموع أجزائها، ولكن العالم تحكمه عملية كلية، عملية تطور إبداعي، وعملية تشكل كليات جديدة. وفي هذه العملية التطورية تتعدد المادة وتتطور باستمرار. ووفقاً لهذه المدرسة الفكرية لا بد للحياة بكل

جوانبها من أن تتحد مرة أخرى في كل كامل واحد، كما تتحد على سبيل المثال التغذية بالروح الاجتماعية، والسياسة بالبذار والحصاد. وهذه الرؤية الهوليسية للعالم ليست تطوراً جديداً كل الجدة؛ فقد أشار إليها عدد من الحركات في الفترة ما بين الحربين العالميتين: فلسفة الإنسان عند رودولف شتاينر، وفلسفات مونت فاريتا Monte Varita والكثير من الحركات الحيوية التي تزعم أن الأجسام الحية تنطوي على شيء متعذر على الدراسة الفيزيائية والكيميائية وعلى التفسير على أساس مبدأ العلية، ولم تهمل أي شيء يَعِد بالإسهام في الشعور بأن الحياة كل متكامل واحد، من نحو أكل الطعام غير المطبوخ، أو الرقص بوصفه مصدر الحيوية. وما تختلف فيه هذه الحركات عن الأديان الكبيرة القائمة على الوحي هو أنها تبدو عند أول وهلة مؤيدة للحداثة. فهي تُظهر الخصائص المميزة لخصمها العلم قبل أن تعارضه. وفي بعض الأحيان تستخدم محاجّاته إذا رأت أنها ملائمة لها.

وتتألف المجموعة الثالثة من الأصوليين السياسيين، وهم جميعاً يؤمنون بالنظام الاستبدادي الشمولي. والمثال الذي اخترتُه منها هو «الحزب الأخضر» Green Party، الذي لاقتناع أعضائه أن الأرض تواجهها كارثة بيئية هائلة وليأسهم من منعها ضمن إطار النظام السياسي الحاضر ينادون بتوجه جديد وجذري تماماً. والنتيجة هي أن الأصوليين الخضر وبدائلهم في الأحزاب الأخرى يتزعمون النزاع مع الديموقراطية الليبيرالية ذات المبادىء التعددية والإيمان بحكم الأكثرية. وعندهم أن الخطر إذا كان أساسياً، فمن العبث استخدام أقوى التعابير للاقتراع على المسألة قبل اتخاذ القرار بعمل ما. فالأخطار ذات الطبيعة الأساسية تقتضي الوسيلة الأساسية للمنع. وعلى الأقل، فإن رفض الحل الوسط يؤدي إلى العصيان المدني، وهذا يعني الصراع مع المجتمع بكامله، أو على الأقل مع

أكثريته؛ وهو صراع يعلنه الناس الذين باعتقادهم أنهم وحدهم يمتلكون الحقيقة يصممون على فعل شيء ممكن ليجعلوا وجهة نظرهم سائدة في كل البيئة الطبيعية ضد الثقافة العلمية والسياسية التي لم تعد قادرة، حسب وجهة نظرهم، أن تفهم أفق تفكيرهم المحدَّد.

إنه نقد لنوع من الحداثة التي من الواضح أن معرفتها التقنية وغير التقنية ليست كافية لإلغاء الأخطار الجسيمة المحدقة بمستقبل البشرية. ويستخدم الأصوليون الخضر حجة لها وزن كبير عند الأصولية الإسلامية وهي أن نوع الحداثة الذي تُعنى به المجتمعات الغربية هو في الأصل ظاهرة أوروبية، كانت منذ كانت الملكية المشتركة لكل الأمم الصناعية المتطورة. ولكن بلدان العالم الثالث لا ترى عموماً إلاّ الأوجه السلبية للحداثة، التي هي الاستعمار القديم والجديد والاستغلال والشقاء المتزايد. ويمكن أن يقال الأمر نفسه حول العمال الأجانب من هذه البلدان، الذين بذلوا الكثير من جهودهم لتقدم الصناعة الغربية ولم يفلحوا في العالم الغربي إلاّ في كسب وجود محفوف بالمخاطر. وليس بالمدهش أن تكون ردة الفعل الأصولية العدائية شديدة الحدة في إيران، حيث لم تجلب سياسة التحديث في ظل حكم الشاه الاستبدادي الأوتوقراطي شيئاً للجماهير الواسعة من الشعب، وأن تمتد ردة الفعل إلى البلدان الأخرى التي لها وضع مشابه. وليس بالمدهش كذلك أن المواقف الأصولية تناشد العمال الأجانب بقوة. ومن رؤية أن التكنولوجيا الحديثة كانت ظاهرة محدَّدة بالمدنية الغربية، وأنها شيء إيذاؤه للعالم أكثر من نفعه، يستخلص الخضر والأحزاب البديلة أنه لا محالة من التغيير الجذري أو الأساسي للاتجاه السائد. وسياستهم قائمة على فهم الطبيعة وعلى المجتمع الذي سيسمح من جديد لقوى ضبط الذات وشفاء الذات أن تقوم بعملها. وهم لذلك

يؤيدون المعالجة المثلية بدلاً من المعالجة التي تُحدث الآثار الجانبية، والسماد الطبيعي في شروط الضوء والحرارة الطبيعيين بدلاً من السماد الكيميائي والبيوت الزجاجية والبلاستيكية المؤذية، والموارد الطبيعية للشمس والماء بدلاً من الوقود المستخرج من الأرض، أو من الانشطار النووي وهو الأسوأ. وهذه الأمثلة تظهر وجهة النظر الأصولية بطريقة محسوسة. إن موارد الطبيعة هي أساس حياتنا، ولذلك فكل من يلوث الماء والهواء والأرض يرتكب إساءة بحق البشر.

□ □ □

إن كل الأصوليين من أدورنو وهوركهايمر إلى الخضر لا يألون جهداً في جذب الانتباه إلى عيوب التنوير. وليس ثمة شك في أن التنوير والحداثة ناقصان ولهما تناقضاتهما التي قد تؤدي إلى عواقب وخيمة. واللافت للنظر بوجه خاص أن التاريخ الألماني الفكري والسياسي كان البارز في نقده الحاد والجذري للتنوير. وهذا النقد يفسّره أنه في التاريخ الألماني لم تكن السمات المختلفة للتحديث متناغمة؛ وأن خيوط الحداثة المختلفة، بما فيها التصنيع والدمقرطة والتحرر الثقافي والاستقلالية كانت في بعض الأحيان يتعارض بعضها مع بعض فتؤدي بذلك، بين الحين والحين، إلى محاولات الهروب من عملية التحديث التقدمية. فهل يرى كبار المفكرين الألمان الذين لا ينطلقون من ردات الفعل بل من التبصّر العميق والإحاطة والشمول والتحليل الدقيق حل المشكلة في أن يدير الألمان ظهورهم للعالم الحديث؟ يجيبنا عن هذا السؤال الفيلسوف والعالم الاجتماعي مارتن غرايفنهاغن بقوله:

«إنه بدلاً من أن يدير المرء ظهره للعالم الحديث بتصميم متجهم، سيكون المسلك المناسب هو اتخاذ الإجراء لتحسينه.

ولن يكون ذلك ممكناً إلاّ بمتابعة السبيل الذي قاد التنوير إليه. وما نحن بحاجة إليه ليس التنوير المبتور بل التنوير الموسّع، وليست الحداثة التي وصلت إلى التجمد في منتصف الطريق، بل الحداثة التي بإدراكها عيوبها تضع حداً لها. ويمكن أن يقال الشيء نفسه بشأن التقدم، وهو مفهوم يُستخف به كثيراً اليوم. فمن أجل إزالة الفوضى التي سبّبها الإيمان الساذج بالتقدم، ولا سيما التقدم التقني، ليس المطلوب في البحث العلمي التوقف ولا النكوص إلى الوراء بل المزيد من التقدم».

إن هذا التقويم يستبعد كل التوقعات لهدوء ما بعد التاريخ، للعصر ما بعد الحديث، كما يتصوره، مثلاً، الكاتب الأميركي فرنسيس فوكوياما. فهو يعتقد أن الوعي ما بعد التاريخي سوف يؤدي إلى شيء من نحو نهاية التاريخ. ووفقاً لهذه الرؤية، ستفقد الأيديولوجيات أتباعها؛ والمجتمعات القائمة على المبادىء الليبرالية سوف تتأسس في كل أنحاء العالم؛ ولن تعود الديانة والقومية إلى إحداث الحركات الأصولية. ومن هذا المنظور فالليبرالية نفسها يجري تصورها على أنها نتيجة ضعف المجتمعات القائمة على الدين، ومن المنظور نفسه، يعتقد أنه في خاتمة المطاف لن يكون حتى الإسلام قادراً على أن ينغلق على نفسه أمام رؤية العالم القائمة على الريبية الليبرالية. وهذه الإمكانية، كما يراها فوكوياما، لا تدعو إلى التفاؤل. وهو على العكس من ذلك يكتب ما يلي:

«ستكون نهاية التاريخ زمناً بالغ الكآبة. فالمعركة من أجل الاستعراف، وإرادة تخصيص المرء حياته للغاية المجردة، والصراع الأيديولوجي ذو النطاق العالمي، الذي أوحى في الماضي روح المغامرة مع الشجاعة والخيال والمثالية، إن كل ذلك سوف يُستبدل به الحساب العلمي، والاهتمام الذي لا ينتهي بمشكلات التقنية والبيئة مع إرضاء الرغبات الخاصة للمجتمع الاستهلاكي. وفي عصر ما بعد التاريخ لن يكون هناك فن ولا

فلسفة؛ ولن يكون ثمة مزيد من الانشغال القوي بالتاريخ السابق للبشرية. وربما كانت هذه هي الإمكانية الفعلية لقرون الملل المقبلة التي تلي نهاية التاريخ، والتي ستحرك سير التاريخ من جديد».

لست من مؤيدي فوكوياما في وجهة النظر هذه التي قدمها في كتابه الأخير «نهاية التاريخ»، الذي أثيرت حوله ضجة كبيرة، ولا أرى دلالات تسوغها. فالتطورات الحداثية سوف تستمر، والتناقضات الملازمة لهذه التطورات قد تتفاقم. وأولريخ بِكْ يعالج هذه المسألة في كتابه «المجتمع المجازف ـ نحو نوع آخر من الحداثة». وفرضيته هي أن تقدم العالم الحديث الذي كان هدفه الرئيس حتى اليوم هو تحقيق الحد الأقصى من الربح والثروة مع القليل من مراعاة الاعتبارات الأخرى، قد أدى إلى استراتيجيات في العلم والتكنولوجيا والاقتصاد والسياسة تعرّض تلك الأشياء التي جاء بها هذا التقدم للخطر، والمقصود بها المعايير التقنية العالية، والناتج الوطني الإجمالي الكبير، والأمن الاجتماعي والسيطرة على الطبيعة. وهذه التناقضات هي الشاغل المركزي لكتاب أولريخ بك. وهو يشير إلى أن الأخطار على البشرية جمعاء تزداد نسبتها حين لا يفكر كل امرىء إلاّ في مصلحته الشخصية، وهي أخطار على العمل والأمم وأجيال المستقبل وكذلك على الفرد. وهذه الأنانية قصيرة النظر بمقدار ما هي مسؤولة عن الكوارث، وستنهار علينا نتيجة سلسلة من العواقب الثانوية غير المقصودة.

ولكن أولريخ بك في تميزه بالتضاد مع الأصولية يرى أن حل هذه المشكلة المريعة لا يكمن في الفرار من العقلانية الحديثة بل في استخدامها على نحو أفضل. وهذا سيتضمن ولا ريب إعادة امتحان وتنقيح للمبادىء العلمية والمعتقدات السياسية والقواعد

الاقتصادية؛ ومع ذلك فإن إعادة التقويم هذه لا تعني رفض العالم الحديث وأسُسِه؛ ولا تعني العودة إلى العقائد والممارسات المتعالية.

إن إدراك النتائج الضارة للحداثة لا يوجب الانصراف عن أسسها السياسية. وكل من يرفض أن يدفن رأسه في الرمال يريد الاستمرار في تراث التنوير مع كل ما يستتبعه ذلك من الاعتماد على الثقافة السياسية المرتبطة به ارتباطاً لا فكاك منه، ألا وهي الديموقراطية التعددية. ولولا التسامح لما أمكن للتنوير أن يكون. وعندما يزول الذهن المنفتح فإن ذلك يعني نهاية التنوير والحداثة والاستسلام للأصولية.

أما أسوأ آفات الحداثة الناشئة عن الأنانية قصيرة النظر، حسب تعبير أولريخ بك، فهي كما أرى: الجشع، الذي هو قديم قدم الحياة نفسها. والحرب والظلم الاجتماعي، اللذان هما قديمان قدم الحضارة نفسها. والآفة الجديدة التي لا تقل هولاً هي البيئة الصناعية التي أوجدها البشر من خلال تطبيق العلم على التكنولوجيا لخدمة الجشع. والجشع هو مسألة بين الإنسان الفرد ونفسه، والحرب والظلم آفتان بين البشر على المستوى الاجتماعي، والتدمير البيئي يرتبط بعلاقات الإنسان بالطبيعة.

نحن إذن أمام ثلاث مجموعات من العلاقات: العلاقات في داخل الإنسان الفرد، والعلاقات بين البشر (أو العلاقات الاجتماعية)، والعلاقات مع الطبيعة. والمشكلات في أية مجموعة منضفرة مع المجموعتين الأخريين. ولإحداث أي نوع من التحسن في الوضع العالمي، على كل فرد أن يحسّن ـ بل يثوّر ـ نفسه من الداخل. وهذا يعني أنه لا بد من اتخاذ الخطوات لتنظيم المجموعة الأولى من العلاقات. وبعد ذلك يمكن القيام بفعل ما بشأن الفساد في النظام الاجتماعي وفي البيئة الطبيعية.

الحقد السياسي

بين عقل الغرب وحياة الشرق!

وليد نويهض

كاتب من لبنان

تبدأ «أزمة الوعي التغريبي» عند «النخب العربية» من تفريغ ذاكرة الأمة من التاريخ، وتنتهي إلى محاولة تأسيس تصور لمجتمع من دون تاريخ، الأمر الذي يؤدي إلى سقوط تلك الأقلية المثقفة في دائرة الغرب ومصالحه ونفوذه. وقلما نجد صحيفة أو مجلة أو دورية أوروبية أو أميركية، إلاّ ونقرأ فيها ما يجول في خواطر الغرب من أفكار وآراء عن الإسلام ودور المسلمين في العالم. ونجد أيضاً أن الطابع الغالب على معظم تلك التحقيقات والأبحاث والدراسات والتعليقات هو بث روح العداء البغيض ضد المسلمين والعرب.

ومع أن طابع معظم تلك الآراء هو السلبية، فإن تفسير الغرب لها يأتي في إطار الكلام عن ضرورة تشجيع الحوار المسيحي - الإسلامي الذي سبق ودعا إليه مراراً البابا يوحنا بولس الثاني في جولاته وزياراته الأميركية والأفريقية والآسيوية.

وليس لافتاً للنظر أن نجد ذلك «التوافق» في النظرة الموحدة بين اليسار واليمين الأوروبيين في لغة التخاطب مع العرب والتيارات الإسلامية. ففي مسألة العداء للعرب لا خلاف جوهرياً بين يسار

ويمين في التعاطي مع شأن ديني وتاريخي. إذ يرى النظام الأوروبي أنه لا مجال للمهادنة أو التفاهم معه.

فالإسلام، حسب ما ذهبت إليه معظم التعليقات الأوروبية، هو نظام متكامل ونهج حياة يهدد في حيثياته كل نمط أوروبي سواء على مستوى الفكر والنظام، أو على مستوى السلوك والمصالح.

ولأن الإسلام قوة تطال الجميع، ولا توفر هذا النهج ولا تستثني تلك الفكرة، ولا تميز بين محافظ يميني ومعارض يساري. رأت بعض الاتجاهات أن هناك فرصة تاريخية لإجراء المصالحة، ما دام الخطر المحدق سيطيح بالعديد من المواقع.

وعلى الرغم من الطابع الهجومي الذي تطلقه تلك الأقلام ضد الإسلام، فإننا نجد أن ذلك الهجوم يتم تسريبه تحت شعارات دفاعية.

والملاحظ أيضاً، أن تلك الهجمات الوقائية التي تتبرع صحف اليمين واليسار في إطلاقها، لم تعد تقتصر على فرنسا كما كانت العادة سابقاً، بل أخذت الحملات «الدفاعية» بالانتشار والانتقال من بلد إلى بلد ومن أوروبا إلى أميركا الشمالية.

يضاف إلى تلك الملاحظة، أن الحملات السلبية لا تقتصر على القضايا السياسية وشؤون «الإرهاب» التي تكفلت أوروبا وأميركا في إطلاقها على كل عمل إسلامي. بل إنها مراراً تجد في «السياسي» مناسبة للانتقال إلى «الثقافي». وتالياً مناسبة لكيل الشتائم والسباب وغيرها من أساليب السخرية والهزء بحق دين بليون إنسان يعيشون فوق الكوكب.

ولا عجب في هذا السلوك. فالأوروبي الذي يعتبر نفسه مركز الكرة الأرضية، لا يستطيع أن يتعاطى مع كل من هو ليس أوروبياً

إلاّ من زاوية المركز والأطراف أو الفعل ورد الفعل أو السلب والإيجاب. وبما أن العقل الأوروبي يعتقد أن ما أنتجته أوروبا هو أساس الحضارة الحديثة ومركزها، فإن كل حضارة قديمة أو غير حديثة تحمل في طياتها حالة تدميرية تهدد المركز ودور أوروبا التاريخي.

لذلك لا يجد الأوروبي نفسه محرجاً بسياسة يسارية أو يمينية، ما دام يرى حضارته الخاصة أساس تقدم العالم. وتالياً فإن كل حضارات العالم ليست سوى هوامش أو تفاصيل صغيرة في حياة البشر.

□ □ □

مقابل فئة «الشذاذ» الذين التحقوا بحضارات وديانات غير أوروبية، نجد أن العقل الأوروبي يطلق تسميات إيجابية وحسنة على كل فئة غادرت مواقعها وانتقلت من أرض الإسلام إلى أرض أوروبا.

فالعقل الأوروبي الذي يقوم على مبدأ التوليف بين الخير والشر والتخلف والتقدم والسلبيات والإيجابيات، لا يجد نفسه في حالة حرج إذا أطلق تسميتين مختلفتين على موقع واحد أو حركة متشابهة. فالتناقض عند أوروبا هو «وحدة» تتجلى في شكلين مختلفين: الأول يكون في حالة الإيجاب والثاني في حالة السلب.

ووفق هذه المعادلة يكون المسلم الذي يترك أرض الإسلام إلى أوروبا هو ظاهرة حسنة، أما الأوروبي الذي يترك أرض أوروبا إلى الإسلام فهو ظاهرة سيئة.

وفي ضوء هذه النظرة المزدوجة والمركبة فتحت الصحف الفرنسية والإنكليزية أبوابها لمجموعة أقلام في السنوات الأخيرة و (لعدد من المسلمين الذين يعيشون في أوروبا) للكتابة شتماً وسباباً ضد

الإسلام. وقد تبرع هؤلاء بسلسلة تعليقات ومقالات للرد على الافتراء الذي يقوم به بعض المسلمين ضد أوروبا والحريات الديموقراطية الغربية. وقد حوّل هؤلاء في كتاباتهم البريء إلى متهم والمتهم إلى بريء.

مقابل هذه «الديموقراطية» الزائدة في فتح صفحات المجلات لشتم الإسلام بأقلام مسلمين يعيشون في أوروبا، كانت هناك «ديموقراطية» ناقصة، عندما امتنعت المجلات هذه عن نشر ردود أو كتب ومقالات، ساهمت بها بعض الجهات الأوروبية التي انتقلت إلى الإسلام.

فكما قلنا إن مبدأ التوليف بين التناقضات، يستطيع في لحظة واحدة وفي مواجهة موقف مشترك، أن يحلل الحرام ويحرم الحلال، من دون أن يجد العقل الأوروبي نفسه متناقضاً مع نفسه. فالحرام والحلال في أوروبا ليس مطلقاً، وإنما هو حالة نسبية تختلف بين بيئة وبيئة حسب المواقع الاجتماعية والمواضع الجغرافية أحياناً وحسب المصالح والمنافع دائماً.

وأساس ازدواجية الفكر في أوروبا يعود أصلاً إلى التاريخ. فأوروبا لم تعرف تاريخياً «الخارج» و «الداخل» كما الأمر عندنا. وكذلك لم تعرف الاستعمار، بل هي التي أنتجته في مراحل تطورها وصدرته إلى الخارج (العالم الثالث) بوسائط عسكرية ثم سياسية واقتصادية... وأخيراً أخذت تستخدم الوسائط الثقافية والمعرفية لتكريس التبعية التاريخية لدورها العالمي، وأبرز معالم ذلك «الاستعمار الجديد» بعض شرائح «النخب المثقفة» العربية و «المتعلمة» في الغرب.

أما نحن فإننا نعيش حال انقسام دائم بين «الخارج» و «الداخل»، بين العقل والنقل، وبين الأصيل والدخيل، وأخيراً بين الأصول

والفروع. وساهم هذا الأمر في انقسامنا السياسي والثقافي والمعرفي، وأدى إل خلل في «الوعي» وانفصاله عن الواقع، وتالياً انعزال النخب المثقفة عن تاريخها وشعبها وسقوطها سياسياً في مواقع معادية للأمة وصراعاتها مع الخارج.

ولم يقتصر الاختلاف بيننا وبين أوروبا على شروط التبعية والاستلاب، بل شمل الاختلاف على شروط النهضة ووظائفها التاريخية. أوروبا قبل نهضتها استعارت الفكر من الخارج واستفادت كثيراً من تقدم المسلمين، إلاّ أن استعارتها تلك جاءت كخيار حر في العلاقات الإنسانية، ولم تفرض عليها من فوق بقوة السلاح والإرهاب. أما نحن فإننا تاريخياً أخذنا نستعير الفكر من أوروبا كأداة من أدوات السيطرة والقمع، لا خيار لنا فيها سوى خيار التبعية للمركز الأوروبي ونموذجه الحضاري المضاد للنموذج الإسلامي.

والفارق بين الحركتين أو النهضتين، هو أن الفكر الأوروبي فكر بسيط وواضح، يقوم على تعريفات عامة وتحديدات وظيفية لكل الشؤون، من خلال نمط في علاقات الحياة والاجتماع، وانطلاقاً من رؤية مركزية للتاريخ والعالم. أما الفكر عندنا فهو مشروط وكذلك فهو أكثر تعقيداً وتداخلاً لأنه يجمع بين المنزل ـ الثابت وواقع الحياة المتغير، وهو أيضاً يربط بين الداخل من الخارج والخارج من الداخل، الأمر الذي أدى ويؤدي إلى انقسام دائم بين فكر يجد نموذجه في الداخل، و«فكر» يجد نموذجه في الخارج. ومن هنا تحديداً يبدأ الخلل التاريخي في وعي بعض فئات المثقفين العرب. وهو خلل فتح ثغرات كثيرة في جدار مقاومة الأمة لهجمات الغرب ومصالحه. ولا شك أن تصحيح المعادلة التاريخية لا بد أن

يبدأ من معالجة هذا الخلل الذي يقوم أصلاً على أساس الاختلاف بين النموذجين الحضاريين.

وأبرز نقطة خلافية يركز عليها أعلام الغرب ضد المسلمين هي اختلاف «ثقافة الشرق» عن دائرة تفكير الغرب ونمط حياته وأسلوب عيشه، وسبتقى مسألة «الشرق» في ذهن عالم «الغرب» عرضة للنقاش والخلاف. ففي هذه المسألة المجهولة أكثر من رأي «غربي» وأكثر من موقف.

والسبب الذي جعل «الغرب» في حالة تردد وضياع من موضوع «الشرق»، هو النظرة المصلحية والموضعية التي يطل منها «عالم الغرب» على «عالم الشرق». فعندما يكون «الغرب» مستفيداً من «الشرق» وفي علاقة قوة معه، ينظر إليه نظرة الشفقة والاعجاب في آن واحد. وعندما يكون «الغرب» في حالة تراجع وفي علاقة ضعف معه، ينظر إليه نظرة الحقد والكراهية والخوف.

ففي الحال الأولى، تكون العلاقة بين طرف قوي وطرف ضعيف. أما الثانية فإن العلاقة تكون شبه متعادلة أو متوازنة بين طرفي الكرة الأرضية. وفي الحالتين تعكس أدبيات «الفكر الغربي» تلك النزعة الاستعلائية الحاقدة. مرة تظهر من موقف الشفقة على حال الفقر والعوز، وفي الوقت نفسه الأعجاب بالطبيعة الوحشية والجمال والسحر والعقائد. ومرة تظهر من موقع الخوف من حال الفقر والعوز والمعتقدات التي تعيش بها شعوب الشرق.

ودائماً تكون النظرة إلى «الشرق» حاملة معها الاستعلاء والحقد. فعندما ينظر «الغرب» إلى «الشرق» نظرة الشفقة، فإنه يتصور وبطريقة لا شعورية بأن هذا التفاوت بين الوضعين لا يعود إلى ظروف تاريخية واجتماعية، وإنما إلى ظروف تجد جذورها في

اختلاف الطبيعة الإنسانية، وتالياً في اختلاف القيم البشرية والمعايير الأخلاقية بين القطبين. وعندما ينظر إليه نظرة الحقد والخوف، فإنه أيضاً يعكس في أسلوب لا واع ذلك الشعور بالتمايز، الذي يخفي في أعماقه الإحساس بالتفوق على جميع مستوياته بما فيه التفوق بأصل نوع البشر.

فالاعجاب بسحر الشرق يعادل في السوية نفسها الخوف من هذا السحر. ومحاولة تفهم ديانات الشرق وأسلوب حياة البشر فيه، تعني من ناحيتها الأخرى، رفض سد فراغات وفجوات «الغرب» الثقافية منها، نتيجة الخوف من آثارها، وبسبب من الاعتقاد بأنها كانت أساس تخلف «الشرق» وسكونه وركوده! والحالة الوحيدة التي يكون فيها «الغرب» مرتاحاً في علاقته مع «الشرق»، هي استمرار ظاهر «عقدة النقص» عند الإنسان الشرقي من الإنسان الغربي. فاستمرار هذا الشعور هو الشرط التاريخي اللازم لاستمرار علاقة السيطرة.

ويتكرر هذا الكلام حتى عند الحديث عن التجربة اليابانية، وضد نجاح التكنولوجيا اليابانية تحديداً. فقد شكلت «الظاهرة اليابانية» هذه المرة، نقطة ارتكاز جديدة لتفجير بركان الأحقاد الراكد منذ فترة في قعر ذهن الإنسان الغربي. في السابق كانت الشفقة على «الشرق» تنطلق من وحي أن «الغرب» يملك التكنولوجيا، أما «الشرق» فإنه غير قادر أصلاً على امتلاكها بسبب من ذلك الدين أو تلك الطبيعة البشرية. لذلك نهض فكر الغرب على قاعدة غير قابلة للنقاش، وهي أن الغرب يعني النشاط والشرق يعني الركود. ومن هذه القاعدة انسابت النظريات على أنواعها. وكلها توحي بأن الشرق لا يستطيع أن يكون غرباً وبأن الغرب لا يمكنه أن يكون شرقاً.

وشكلت هذه الثنائية نقطة انقطاع وتواصل بين الغرب والشرق. فالجانب الأول من العلاقة يمنع انتقال «عقل الشرق» إلى «حياة الغرب» حتى يحافظ الأخير على نوعيته وتفوقه. أما الجانب الثاني فهو يسمح بالاتصال شرط أن تكون مسألة التمايز، هي المنطلق الذي يتم منه اعتراف «الشرقي» بعقدة النقص من «الغربي». وغير ذلك من العلاقات ليس مسموحاً به. ومن هذا المنظار اللاإنساني نسجت العلاقة التاريخية بين الطرفين. وتمثلت تلك العلاقة بنزعتين، الأولى الحقد السياسي على الشرق، وهو الأمر الذي يعكس الخوف من الديانات والأفكار، والثانية العطف الاقتصادي على شعوب الشرق، وهو الأمر الذي يؤكد مسألة التفوق والتمايز في الأصل والنوع والجنس.

وبقيت هذه النظرة المزدوجة أساس كل تعاون بين القطبين حتى عندما اكتشف البترول وبكميات ضخمة وهائلة في معظم بلدان الشرق الأوسط. فاكتشاف الطاقة النفطية لم يغير المعادلة الثنائية، بل على العكس، فإنه كرسها باتجاه التأكيد على مسألة التفوق الأصلي، ممزوجة بقدر كبير من الحسد والغيرة. واستمرت هذه الازدواجية إلى أن ظهرت اليابان على خط التكنولوجيا الغربية، وبدأت بمنافستها نوعياً وتجارياً، ليس في الشرق فقط وإنما في أسواق الغرب نفسه. وكذلك ظهرت وبدرجات أقل «النهضة» الصينية، وربما الكورية... والحبل على الجرار.

هذه الظاهرة الجديدة كسرت المعادلة الثنائية، أو على الأقل أخذت بهز منطلقاتها النظرية وبدأت بخلخلة جذورها التاريخية. فأحس «الغرب» أنه بدأ يفقد «الميزة» إلى جانب الامتيازات. ولكن الغرب كما يبدو هو «غرب» في علاقته الدائمة مع «الشرق». فبدلاً من أن تكون «الظاهرة اليابانية» مناسبة لإعادة النظر بتلك العلاقة بين

الظالم والمظلوم، أثمرت مفعولاً عكسياً. فبعد أن كان حقد الغرب مقتصراً على السياسة والدين، تحول إلى حقد مطلق يشمل الاقتصاد والتكنولوجيا، إلى جانب كل الأحقاد السابقة. فهل يصحح مسار العلاقة أم تبقى «الإزدواجية» إلى حين فوات الأوان؟

هذا السؤال يبدو أنه غير مقبول وكذلك غير قابل للنقاش. فالموقف من التكنولوجيا الشرقية هو أساساً موقف سياسي - ثقافي يقوم على مبدأ المنافع والمصالح. وهو أمر يظهر مراراً ويتكرر دائماً عند الحديث عن الإسلام والعرب.

□ □ □

من يقرأ الإعلام الغربي يلاحظ أن هناك اهتماماً خاصاً بنمو قوة المسلمين. وإذا كان ظاهر هذا الاهتمام هو محاولة اكتشاف هذا العالم المجهول والمترامي الأطراف إلاّ أن باطن الأمور تكشف عن سياسة تبغي تخويف الناس من «فزاعة» لو سمح لها الظرف لأكلت الأخضر واليابس! وبعيداً عن سياسات الحقد والعنصرية التي تذكر بأيام «الحروب الصليبية»، يبدو أن الأمر قد تجاوز حدود الإعلام اليومي، ليطال جوانب أخرى لها علاقة بالمعرفة والفكر. فالجانب الآخر من الاهتمام يبدو أنه الأساس في سياسة العلاقات الراهنة والمستقبلية. لأنه يتناول الزاوية الأهم في رؤية خطوط المستقبل وملامحه. وفي هذا الإطار يلاحظ أن هناك شبه إجماع، على أن الإسلام هو دين المستقبل وأن الجماعة الإسلامية ستتحول إلى قوة سياسية كبرى. وانطلاقاً من هذا الوقع تبدأ سياسة التحريض والتخويف من شيء موجود، يشكل خطراً مجهولاً في السنوات والعقود المقبلة، وتتركز تلك السياسة اليومية على منهجية فكرية متكاملة وبناء هندسي معرفي، يعتقد أن الإسلام هو دين، وفي الوقت نفسه أسلوب حياة في العبادة والعلاقات ونظام المعرفة.

وتستند السياسة هذه إلى دراسات، هي أقرب إلى استنتاجات فرضية، تقول بأن مستقبل البشرية يتوقف على تلك المواجهة المحتملة بين الغرب والإسلام.

لماذا الغرب والإسلام؟ تجيب تلك الأبحاث المستندة إلى أرقام وفرضيات وحسابات، بأن المرحلة المقبلة في التطور البشري التكنولوجي، ستؤدي إلى نوع من الفرز الاجتماعي في أسلوب الحياة وسلوك البشر. والإسلام هو الدين الوحيد الذي يتمتع بخاصية مميزة في سياسة العلاقات والعبادة ونهج المعرفة ونظام الحياة وتالياً فهو دين صدامي بالفطرة. كما أنه دين قتالي مقاوم، يتمتع بقدرات ذاتية تؤهله للعب سلسلة أدوار في دورات تاريخية متعاقبة نظراً للحيوية، التي يمتلكها والتي لا تتوافر لأي عقيدة أو فكرة أخرى وضعية كانت أم سماوية.

وتقسم تلك الدراسات تطور البشر وصراعاتهم الاجتماعية والسياسية إلى مراحل ثلاث: الأولى كانت مرحلة الأرض التي شهدت صراعات إقليمية وجغرافية بين البشر، ونتجت عنها حال من التعددية الاقليمية، حين كانت الجغرافيا هي الوعاء السياسي لتميز المجتمعات عن بعضها. وبعد مرحلة الأرض جاءت مرحلة الصناعة التي شهدت صراعات دينية وعرقية، اتسمت بحال من التمييز بين ألوان البشر (العيون والبشرة والشعر)، حتى توصلت الإنسانية إلى صوغ تركيبة عرفت بالتعددية الدينية والعرقية، وهي الحالة التي شكل فيها المجتمع، الوعاء السياسي الذي يميز بين الكتل الاجتماعية. وباتت المجتمعات الإنسانية تختلف على أساس السياسة والمصالح الاستراتيجية والأنظمة الأيديولوجية والفكرية. والآن وبعد أن اجتازت البشرية في تطورها مرحلة الصناعة، فإنها أخذت تدخل المرحلة الثالثة من التطور، وهي المرحلة الأهم

والأخطر والأكثر تعرجاً وتعقيداً، وهي مرحلة التكنولوجيا أو التطور التكنولوجي. ويرى الباحثون أن هذه المرحلة ستكون الأبرز والأشد عنفاً من المرحلتين السابقتين، لأنها ستشهد صراعات من نوع جديد تتمحور حول الاختلاف في أسلوب الحياة وسلوك البشر. وقبل أن يصل الكون إلى صوغ تصور (نموذج) يعترف ويقر بتعددية أسلوب الحياة وأنماط السلوك، فإن هناك صراعات قوية سيعرفها العالم قبل التوصل إلى وفاق إنساني جديد ينظم علاقات البشر ومصالحهم وتميزهم في ممارسة الحياة المستقلة وفق التصور الذي يريدونه. وستحتل السياسة في مرحلة التطور التكنولوجي، الدور القيادي في تقرير مصير الناس، لأنها هي ستكون الوعاء الاجتماعي الذي سيميز سلوك الجماعات واختلاف أنماط حياتها.

ويستنتج الباحثون من هذا الخيال المعرفي والهندسي لطبيعة تطور البشر، أن هناك مرحلة سيشهد فيها العالم حال من الصراعات الحادة التي تقوم على مبدأ دفاع كل جماعة عن حقها في ممارسة السلوك ونظام الحياة والعبادة التي ترى فيه حداً أو شكلاً مناسباً لها. وهنا تحديداً يبدأ دور الإسلام، كما تزعم تلك النظريات، في زعزعة استقرار العالم ونظام الحياة القائم حتى الآن وفق أسلوب السيطرة الأوروبية.

ونتيجة الاختلاف في نظام الحياة والسلوك بين أوروبا ومناطق نفوذها وتأثيرها، وبين الإسلام في مناطق نفوذه وتأثيره، سيحصل الاصطدام الطبيعي والتاريخي، وهو الذي سيسبق مرحلة إعادة صوغ تعددية إنسانية جديدة يحتل فيها الإسلام الدور الرئيسي وربما القيادي في المرحلة المقبلة. وعلى هذه الفرضيات يستنتج علماء الاجتماع في الغرب، أن هناك معركة واقعة لا محالة. ولأن المعركة حتمية ولا يمكن تجنبها، فإنهم بدأوا منذ الآن يحذرون من

الإسلام؛ وفي الوقت نفسه يحضرون للمعركة الفاصلة التي يتوقع البعض حصولها في القرن المقبل. وربما ما حصل ويحصل في الخليج وأفغانستان من تطورات، هو جزء من تلك المعركة الوهمية التي قد تحصل وقد لا تحصل ولكنهم يعملون بجد على حصولها.

الخطر الأخضر؟!

صورة الإسلام
كما تتظهر اليوم في المانيا

إبراهيم وطفى

غرهارد كونتسلمان صحافي ألماني كانت تفتح له أبواب وزارات «الإعلام» العربية عندما كان في الثمانينات مراسلاً للتلفزيون الألماني في الشرق الأوسط، وتطلق عليه وسائل «الإعلام» الألمانية صفة «صديق العرب»، ويسمّي نفسه «خبيراً في الإسلام».

وفي الأعوام العشرة الأخيرة نشر بالألمانية ٢٦ (ستاً وعشرين) كتاباً عن العرب والإسلام. وكلها كتب كبيرة الحجم غالية الثمن.

وهذه قائمة بأهم هذه الكتب:

١ ـ امبراطورية الله الجديدة ـ الصراع على الوحدة العربية، ٢ ـ سيف الله ـ قيام الشيعة، ٣ ـ العرب، ٤ ـ عرفات: أمل أم وبال؟ ٥ ـ ديوان هارون الرشيد (رواية)، ٦ ـ الخليج ـ من نبوخذ نصّر إلى صدام حسين، ٧ ـ الخلفاء العظماء، ٨ ـ التحدي الإسلامي، ٩ ـ القدس، ١٠ ـ الأردن، ١١ ـ محمد، ١٢ ـ النيل، ١٣ ـ سيف صلاح الدين، ١٤ ـ كلهم أرادوا أفريقيا، ١٥ ـ الحرب غير المقدسة، ١٦ ـ السيف الأخضر.

ولم ينس كونتسلمان أبناء عمومتنا اليهود، فنشر عنهم كتاباً بعنوان «قيام العبرانيين».

كما قام بإخراج فيلم تلفزيوني باسم «الله أكبر».

ماذا يقول كونتسلمان في هذه «الآثار» الكثيرة؟

في كتابه عن النبي محمد كتب:

«لا يعرف الإسلام عقائد يحتاج فهمها إلى جهد عقلي». وكتب عن الإسلام هو دين للنفوس البسيطة، «لذا فإن الأفريقيين يفهمون مبادىء الإسلام أكثر مما يفهمون العقيدة المسيحية».

لكن القارىء الألماني لا يعلم من كونتسلمان أن كتب أرسطو ترجمت إلى العربية في القرن التاسع الميلادي، وأن فقهاء الإسلام كانوا يديرون نقاشاتهم الكبيرة بمساعدة هذه الكتب، قبل أن تلحق بهم الفلسفة اللاهوتية المسيحية بفترة طويلة.

وفي كتابه عن الشيعة يروي كونتسلمان سيرة حياة الأئمة الاثني عشر، ويقدم معلومات غريبة لا يعرفها المؤرخون وقيمتها التاريخية تعادل الصفر.

وكتابه «الخلفاء العظماء» يتألف من قمامة نوادر لا قيمة تاريخية لها.

كان يمكن نسيان كتب كونتسلمان لو كان الموضوع يتعلق بالماضي فقط. لكن كونتسلمان يريد بكتبه أن يفسر لنا الحاضر. فالفصل الأخير من كتابه عن النبي محمد هو بعنوان «المسلمون يفتحون العالم». وعلى الصفحات الأخيرة يوضح لنا كونتسلمان أن ما خطط له النبي محمد إنما هو إخضاع العالم تحت نير الإسلام، وإن ما جاؤوا بعد النبي محمد عبر ١٤ قرناً لم يحققوا هذا الهدف إلاّ جزئياً، وإن متعصبين مسلمين يستعدون الآن لتحقيقه كاملاً. يكتب كونتسلمان:

«فالقذافي قال إن المسيحية سوف تطرد من أفريقيا. والأهداف

التي سيُسعى لتحقيقها بعد نشر الإسلام في أفريقيا موجودة. والرئيس الليبي بالذات لا يدع مجالاً للشك بأنه لا ينبغي على البابا أن يخرج من أفريقيا وحدها، وإنما من أوروبا أيضاً. والقذافي يرى أن إيطاليا هي نقطة الضعف في أوروبا، وانها ستفتح نفسها للإسلام خلال وقت غير بعيد. والتحضيرات تقوم بشكل منظّم. وعندما تقع صقلية بيد الإسلام (والقذافي يعبّر علناً عن قناعته بأن هذا سوف يحدث)، فإن نشر العقيدة نحو الشمال يصبح ممكناً. وأفكار معمر القذافي السنّي تلتقي مع أفكار الخميني الشيعي».

ولا يعلق كونتسلمان على أقوال القذافي، وإنما يترك القارىء أسير الانطباع التالي: لا يهم الإسلام، منذ القرن السابع الميلادي إلاّ إخضاع العالم. والآن بدأ الشوط الأخير في هذا الصراع.

إن كونتسلمان يقدم صراع الإسلام ضد المسيحية بصفته الإطار الوحيد لتاريخ العالم خلال ١٤ قرناً، وبصفته أنموذجاً لتوضيح النزاعات المتنوعة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. وهذه صورة تبسيطية خطيرة.

والصورة نفسها يقدمها الصحافي بيتر شول ـ لاتور. ففي فيلمه «سيف الإسلام»، الذي عرضه التلفزيون في أربع حلقات، يقدم النظرية نفسها والتي يمكن إنجازها بأن طوفان الإسلام إنما كان دائماً يلاطم شواطىء الغرب، وأن خطر الفيضان يهدد أوروبا اليوم أكثر من أي وقت مضى.

والكتاب المرافق الذي نزل إلى الأسواق بالاسم نفسه، نفد خلال فترة وجيزة. ويتخاطف الناس كتب كونتسلمان. والتأثير خطير. أولاً لأنه يجري تقديم صورة تبسيطية لموضوع معقد، وثانياً لأنه يجري تقديم صورة عدو يبدو أن الناس بحاجة لها بعد أن زالت

صورة العدو الشيوعية. هذه الكتب والأفلام تعطي انطباعاً بأن الإسلام إنما تدفعه إرادة واحدة على مستوى العالم، تدفعه إلى هدف وحيد هو إخضاع واستعباد الغرب المسيحي، وإن هذا الهدف كان موجوداً دائماً.

□ □ □

في الفترة الأخيرة وجدت الصحف الألمانية أن الخطر الجديد الذي يهدد الغرب إنما سيأتي من الجمهوريات الإسلامية التي كانت جزءاً من الاتحاد السوفياتي، والتي ستقوم ببيع قنابلها الذرية وإرسال علمائها الذريين «المرتزقة» إلى «الأصوليين الإسلاميين» أمثال صدام حسين ومعمر القذافي، وسيأتي الخطر من المسلمين الذين يقيمون شمال العرب بين البوسفور ونهر الهند ويبلغ عددهم ٣٠٠ مليون مسلم.

ومن عناوين هذه الصحف:

- «الغرب يتابع التطورات في وسط آسيا بقلب خائف».
- «ماركس يولّي هارباً أمام محمد».
- «بحر قزوين أصبح بحراً إسلامياً مرة أخرى».
- «خوف من القنبلة الذرية الإسلامية».
- «الله يحتل العالم».
- «الولايات المتحدة تريد أن تجابه الإسلام».

ونشرت إحدى الصحف خريطة العالم الإسلامي تحت عنوان: «عالم النبي محمد». وبدت أوروبا إلى جانبه منطقة صغيرة تذكّر بضآلة إسرائيل «المسالمة» داخل خريطة العالم العربي التي كانت الصحف الألمانية تنشرها في كل مناسبة.

ويشارك الساسة الألمان في حياكة أسطورة الخطر الذي يهدد الغرب. فقد قال، مثلاً، المتحدث الرسمي باسم الحزب الحاكم أن «التهديد الذي يمكن أن يأتي من العالم الإسلامي يعادل على الأقل التهديد الناشيء عن عدم الاستقرار في أوروبا الشرقية». وقال أحد ساسة الحزب المعارض أن «الإسلام حركة ذات توجّه عدواني توسعي». ونشرت صحيفة مقابلة معه تحت عنوان «إدراك أخطار الإسلام». (والجدير بالذكر أن هذا أن هذا الرجل هو رئيس جمعية الصداقة الألمانية ـ العربية). وقال وزير خارجية ألمانيا أن انتشار الأسلحة الذرية بواسطة علماء سوفيات هو «أكبر مشكلة بعد انتهاء الحرب الباردة. والآن أصبح الوقت هو الثانية الأخيرة قبل الساعة ١٢».

وليس من الصعب إيجاد بعض «الأساتذة» الذين يدعمون هذه الحملة. فقد نشرت صحيفة مقابلة صحافية مع بروفسور في التاريخ الحديث تحت عنوان «خصومنا الجدد أكثر ضراوة بكثير من الستالينيين»، قال فيها:

> «قد يأتي وقت نشتاق فيه إلى بريجنيف. إذ من الممكن أن يكون خصومنا الجدد أكثر ضراوة بكثير من الستالينيين. وأكبر خطر علينا جميعاً، الذي أراه الآن، هو أصولية الإسلام مسلحة ذرياً. وهذا الخطر لا يؤخذ عندنا مأخذ الجد، وذلك لأن لا أحد يعتقد أنه يمكن لقناعة دينية أن تكون بالنسبة لجماهير واسعة من البشر هامة بهذا الشكل بحيث يشن في سبيلها حملات صليبية وحروب مقدسة. وحتى الآن كنا نحن الأوروبيين نشعر، رغماً عن تزايد هذا الخطر منذ عقود، بالاطمئنان، وذلك لأن الأميركيين كانوا يقفون وراءنا، أو على الأصح أمامنا. وإذ أصبح الأميركيون يشعرون الآن بأنهم

مكلّفون بأكثر مما في وسعهم، فإنه ينبغي علينا نحن الألمان بالذات أن نعالج جدّياً بأنفسنا هذه المشكلة».

وهناك «بروفسور» آخر (من أصل عربي) يشارك في هذه الجوقة، ويكتب مقالات يبلغ حجم الواحدة منها صفحة كاملة في الصحيفة اليومية، يستحضر فيها خطر الأصولية الإسلامية على الحضارة الغربية.

والأخطار التي زُعم حتى الآن أنها تهدد الغرب ملوّنة. فقد كان هناك الخطر الأحمر، والخطر الأصفر. والآن أصبح «الخطر الأخضر» هو الغالب. فالمتشائمون في أميركا وأوروبا وروسيا يرون أن المسلمين قد انطلقوا تحت راية النبي محمد الخضراء لاقتحام قلاع الرخاء والحرية والديموقراطية.

وممثلو الرجعية في الغرب مرتاحون لعدم اضطرارهم للتخلي عن صورة عدو. فبعد انهيار الاتحاد السوفياتي شرعوا في خلق عدو لهم جديد، وراحوا ينفخونه حتى يصبح جديراً بعدائهم له. فقد كتب، مثلاً، البروفسور الأميركي أماس بارلميوتر مقالة في صحيفة (واشنطن بوست) وصف فيها الأصولية الإسلامية بأنها «حركة عدوانية تتصف بالعنف مثل النازية والفاشية في الماضي»، وقال إنه يجب «وأد هذه الحركة الاحتجاجية وهي في مهدها». بل إن هذا البروفسور يبدو كقاتل أطفال إذا ترجمنا كلمته حرفياً من اللغة الإنكليزية. فهو يقول إنه يجب خنق الأصولية أثناء ولادتها.

ويقال إن هناك «خوفاً يجول في أوروبا» هو الخوف من أن تقوم «الأصولية الإسلامية» بتهديد النظام السياسي في العالم تهديداً إضافياً. ويقال إن مشكلة «الأصولية الإسلامية» موجودة على حدود أوروبا مباشرة... في الجزائر وبقية بلدان المغرب العربي، بل

هي موجودة في وسط أوروبا من خلال وجود ملايين المسلمين فيها.

□ □ □

«خوف يجول في أوروبا» ... هذه الجملة تذكّر بالجملة الأولى من (البيان الشيوعي) الذي أصدره كارل ماركس في القرن الماضي: «هناك شبح يجول في أوروبا هو شبح الشيوعية».

إن أشكال تعامل أميركا والغرب مع ظاهرة الأصولية الإسلامية تذكّر بسياسة مقاومة النفوذ السوفياتي في فترة الحرب الباردة. وربما كانت هذه الطريقة ناجحة في النزاع مع الشيوعية، لكن من المؤكد أنها لن تنجح في النزاع مع الإسلام.

هل سيمكن حبس «شبح الإسلام» في قارورة بالقوة؟ إن الإسلام لن يختفي بين عشية وضحاها. بل إن المعلقين الغربيين يجمعون على أن الحركات الإسلامية ستستلم السلطة في بلدانها، ويؤكدون أن هذه الحركات هي النمط المقبل للسلطة في البلدان الإسلامية الذي سيحلّ محل البيروقراطيات العسكرية. لكن الغرب يدرك أن هذه الحركات هي حركات رجعية ستعيد مجتمعاتها إلى الوراء. والغرب لا يعارض هذه الإعادة، لكنه الآن يستخدم هذه الحركات كبعبع وعدو، بعد أن كان يشجعها في الماضي... ضد القومية والشيوعية.

وعندما تصل الأُحزاب الإسلامية إلى السلطة في المستقبل، سوف تجد أمامها نفس المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية الحالية (أنظر إيران).

إن هدف كافة المجموعات الإسلامية هو إجراء تغييرات في المجتمعات التي تعيش فيها، وليس هدفها هداية الغرب المسيحي أو

حتى إخضاعه. والمسلمون لا يسعون إلى السيطرة على العالم. وما يختلقه دعاة الحروب الصليبية من الأوروبيين المعاصرين يرمي إلى نشر الذعر. وهذا أمر معيب. إن تيمورلنك لا يقف أمام أبواب أوروبا.

وهذه المخاوف الشائعة في الغرب من إسلام يُزعم أنه يمثل خطراً، ويُدَّعى أنه يهدد الحضارة الغربية، هي صورة عكسية لمخاوف كثير من المسلمين من «أهوال» العالم الغربي.

إن الغرب يملك تفوقاً ساحقاً في المجالات التقنية والعلمية والعسكرية. و «دار الإسلام» مغلوبة على أمرها، ومتفرقة الكلمة، وتعاني من تركة عدة قرون من الاستعمار والخضوع لأنظمة الطغيان. وهذا الوضع يجعل التهديد المزعوم الذي يمثله الإسلام «تهديد نملة لأسد».

وقد كتب كاتب ألماني: «كانت العلاقات بين الإسلام والغرب مهمة دائماً. وسوف تزداد أهميتها في العقود القادمة. وإذا لم نعمل باستمرار على تحسين هذه العلاقات، فإن حياتنا جميعاً مهددة بالخطر».

ثم: هل تقتصر ظاهرة «الإصولية» على المسلمين وحدهم؟

إن الطوائف البروتستانتية التبشيرية في أميركا هي حركات أصولية. أوليس البابا نفسه أصوليا؟ وهل من أصولية في الدنيا أكثر من الحركة الصهيونية؟

ودعونا لا ننخدع للمرة العاشرة! ليس الموضوع موضوع «أصولية»، ولا موضوع دين. إنه، ببساطة، الاستمرار في نهب الشعوب.

الفهرس

ب

د

ر

ز

س

ش

ص

ض

ط

ظ

ع

كتاب الناقد

العنف الأصولي

نوّاب الأرض والسّماء

امتدت الاصولية الدينية في طول الخريطة العربية وفي عرضها وستبقى لأمد طويل الظاهرة الأعمق والأكثر إشكالية فهي تجمع بين السياسة والدين وبين الايديولوجيا والشريعة وبين القانون والمجتمع والتاريخ.

وهذا الكتاب يستعرض جانباً من المناقشات التي كانت «الناقد» مسرحاً لها على امتداد سبع سنوات.

1855132982